
إعداد شبكة المنير
الدين
بين معطيات
العلم وإثارات
الإلحاد
أبحاث
سماحة العلامة السيد منير الخباز

الدِين
بين معطيات العلم
وإثارات الإلحاد

أبحاثٌ تُعنى بإثباتِ حقانيّة الدّينِ الإسلاميّ، بِدْءًا بإثباتِ وجودِ الله ورد الإشكالات التي تحوم حول ذلك، ثم بإثبات كون ذلك مُقتضيًا لوجود الدين، وأخيرًا بإثبات نبوة الرسول الأعظم ﷺ، ويليه وقفات نقدية مع كتاب وهم الإله.

لسماحة العلّامة الحجة السيد منير الخبّاز

إعداد شبكة المنير


بسم الله الرحمن الرحيم


شبكة الفكر
alfeker.net

مقدمة سماحة السيد



والصلاة والسلام على المصطفى وآله الطيبين الطاهرين

لقد قرأت ما كتبه ولدي العزيز وقرّة عيني، الباحث صاحب الذكاء المتوقّد، عبد الله الدبوس -دام توفيقه وتسديده-، من تقريرٍ لمحاضراتي حول علاقة العلم والدين، وأدلّة وجود الخالق تعالى، ونقد الإثارات المطروحة من قبل أقلام الملحدين، فوجدته تقريرًا وافيًا جامعًا بين سلاسة البيان وعمق الفكر ودقة المضمون وتوثيق المعلومة، وقد قام بتقسيم المحاضرات على فصول ثلاثة:

الفصل الأول: في نقد الإلحاد وإثبات خالقية الباري تعالى بالبراهين العلمية والفلسفية، وقد تم اعتماد عدة مراجع في هذا المجال، منها على سبيل المثال: كتاب (خرافة الإلحاد) للدكتور عمرو شريف بعد فرز مصادره وتنقيحها وتوثيق المفيد منها، وكتاب (لغة الإله) لفرانسيس كولنز ترجمة الدكتور صلاح الفضلي، وكتاب (فقط ستة أرقام) للدكتور مارتن ريس، وبعض كتب الدكتور جون لينيكس نحو (هل دفن العلم الإله؟) و(استهداف الإله)، وكتابي (فلسفتنا) و(الأسس المنطقية) للسيد محمد باقر الصدر (قدّس سرّه).

الفصل الثاني: في ضرورة الدين وأهميته في بناء الإنسان وإعمار الحياة.

الفصل الثالث: في مراجعة نقدية دقيقة لأفكار كتاب وهم الإله لريشارد دوكنز، وإبراز معالم المدرسة الدينية وفلسفتها للوجود.

أسأل الله تعالى للولد المقرر كمال التوفيق لأن يصبح من خدمة الدين ومدرسة أهل البيت عليهم السلام، وتحقيق أمنياته الكبيرة إنه سميع الدعاء قريب مجيب.

السيد منير الخباز

٢٩ جمادى الثاني، ١٤٣٩ هـ

مقدمة الكتاب



والصلاة والسلام على المصطفى وآله الطيبين الطاهرين

لقد اعتنق الإنسان الدين منذ أيّامه الأولى، واستمر على ذلك لآلاف السنين، واليوم هنالك من يرى أنّ نهاية هذا الاعتقاد باتت وشيكة، إذ مع تطوّر الإنسان وتراكم معلوماته واكتشافاته العلمية، قام بالتخلص من جملة من الأفكار والأساطير التي كانت تحول دونه ودون تقدمه الحضاري ولا تنسجم مع العقلانية والمنطق، ومآل فكرة وجود إله هو نفس ذلك حسب نظرتهم.

فعندما نرجع إلى عصر التنوير، نجد أن بعضًا من مفكري هذا العصر كديفيد هيوم وإيمانويل كانظ قد قاموا بانتقاد أدلة وجود الله، وفي القرن التاسع عشر أعلن نيتشيه موت الإله، أي موت فكرة وجود الله واضمحلالها، وأما فرويد فكان يرى الإيمان بالخالق مجرد أوهام، ولا ننسى تشارليز داورن الذي طرح في القرن نفسه نظرية التطور وآلية الانتخاب الطبيعي ليُفسّر بذلك التنوع الحيوي الموجود على الأرض، مما دفع بعض الأقلام إلى الاستعانة بها للاستغناء عن القول بوجود الله، وقد شهد القرن العشرين ازدهار فيزياء الكم على يد ماكس بور وشرودينجر وغيرهم، والتي كان البعض يرى أن قوانينها تصطدم مع مبدأ العلّية، وعاش في هذا القرن الفيلسوف الرياضي براترند راسل والذي كان له موقف رافض للإيمان بالخالق.

وأما في عصرنا هذا فقد نشأت حركة تُدعى بـ (الإلحاد الجديد)، يُعد من أبرز رجالاتها ريشارد دوكنز الذي نشر كتابه (وهم الإله) في ٢٠٠٦، وسام هاريس الذي ألّف كتاب (نهاية الإيمان) في عام ٢٠٠٤، ولا ننسى كتاب كروستيفر هيتشنز (الله ليس عظيمًا) والذي نُشر عام ٢٠٠٧، وستيفن هوكينج وإن كان لا يشاركهم نفس الأفكار والطريقة، إلّا أنّ كتابه (التصميم العظيم) يصب في نفس المصب. وقد حصل صدى لهذه الأفكار في عالمنا العربي والإسلامي، فخرج العديد من الفئة الشابّة معلنين عن اعتناقهم الإلحاد ومدافعين عنه في شاشات الإعلام التقليدي وفي مواقع التواصل الاجتماعي.

إلّا أنّ هذه ليست الصورة الكاملة للمشهد، فهذه الأصوات لم تكن هي الوحيدة المُغرّدة في السّاحة الفكريّة، فمنذ عصر النهضة، كان أبو هذه النهضة وهو جون لوك متديّنًا بالله، بل كان على الرغم من دعوته للتسامح غير متسامح نهائيًّا مع الإلحاد، إذ يقول: (وأخيرًا لا يمكن التسامح على الإطلاق مع الذين ينكرون وجود الله، فالوعد والعهد والقسم من حيث هي روابط المجتمع البشري ليس لها قيمة بالنسبة للملحد، فإنكار الله حتى لو كان بالفكر فقط يفكك جميع الأشياء) [1]، ولم يكن نيوتن فيزيائيًّا ورياضيًّا بارعًا وحسب، بل كانا عالم دين كذلك، وقائمة الفيزيائيين المؤمنين بالله في تلك الحقبة تطول، إذ هي تشمل كيبلر وباسكال وبويل وفراداي ومندل وغيرهم العديد [2]، وأيّ صاحب اطّلاع بسيط على العلوم الطبيعيّة يعرف حجم إسهامات هذه الأسماء.

وفي القرن التاسع عشر برزت نظريّة الانفجار العظيم، والتي تؤكّد وجود بداية للكون، مما يدعم موقف الإيمان بالله ويؤيّده، وتم كذلك قياس بعض الثوابت الفيزيائيّة واكتُشف أنّها مضبوطة بدقة لتسمح بنشوء الحياة الذكيّة، مما يصب كذلك في صالح فكرة الإيمان بالله.

---

١ كتاب (رسالة في التسامح) لجون لوك، ترجمة منى أبو سنه، ص٥٧.

٢ راجع كتاب (God's Undertaker, Has Science Buried God) صفحة ٢٠.

ولذا فإنّك تجد في وقتنا المعاصر العديد من علماء الطبيعة ممن يدافع عن الإيمان بالخالق ويرى أن العلم يدعم الإيمان بالله ويؤيّده، فالفيلسوف (أنطوني فلو-Antony flew)، والذي عاش أغلب حياته كرمز الإلحاد الأول مدفعًا عن موقفه بمجموعة كبيرة من الكتب والمحاضرات، قد آمن بالله في سنواته الأخيرة وكانت الاكتشافات العلمية هي الدافع نحو إيمانه بحسب كلامه، وقد نشر كتابًا يحكي عن هذه الأسباب أسماه (هناك إله)، وعالم الأحياء ورئيس مشروع الجينوم (فرانسيس كولنز-Francis collins) يحمل قصّة مشابهة، إذ هو يتحدث عن أنّه كان مترعرعًا في بيئة ملحدة ولكنّه آمن لاحقًا وكانت الاكتشافات العلمية من أسباب ذلك، وقد نشر كتابًا بعنوان (لغة الإله-Language of God) استعرض فيه بعض الدلائل العلمية على وجود الله.

وهنالك العديد من العلماء المدافعين عن الإيمان بالله في حقول علمية مختلفة، ففي الفيزياء هنالك فيزيائي ستنافورد (أوين جينجريش-Owen Gingerich) صاحب كتاب (كون الله-God's Universe)، والفيزيائي (جون بولكينجورن-John Polkinghorne) والذي كتب العديد من الكتب في مجال العلاقة بين العلم والدين، وفي مجال نظرية التطور يمكن ذكر عالمة الأحياء التطورية (جوان روغاردن-Joan Roughgarden) كمثال على علماء التطور المدافعين عن خالقية الله في كتبهم ومحاضراتهم.

وكان من طليعة المدافعين عن الدين في عالمنا الإسلامي: سماحة العلّامة الحجة السيد منير بن السيد عدنان الخباز القطيفي -دامت فيوضاته-، والذي أثرى المحتوى العربي بمئات المحاضرات في العقيدة والفكر الإسلامي، والتي امتزجت بين فوائد فلسفيّة وكلاميّة وعرفانيّة وعلميّة، وكانت أبحاث إثبات وجود الله والعلاقة بين العلم والدين ونقد إثارات الإلحاد من

الأبحاث المهمّة التي تتطرق لها سيدنا المنير، فجمعت نتاجاته المتحورة حول هذا الموضوع، وقرّرتها بحيث تصبح على هيئة كتاب، فكانت مادة الكتاب الأساسيّة تتكوّن من:

- محاضرات سماحة السيد في محرم عام ١٤٣٧ في لندن.
- محاضرات سماحة السيد في محرم عام ١٤٣٨ في الكويت.
- محاضرات سماحة السيد في محرم عام ١٤٣٩ في الكويت وأمريكا.
- مباحث الوضعية المنطقية وهي مجموعة بحوث حوزويّة.
- محاضرات خاصّة بهذا الكتاب قام سماحة السيد بإلقائها صوتيًّا ثم تم تقريرها وإضافتها للكتاب.

وتم إضافة بعض الهوامش والصور التوضيحيّة إتمامًا لكلام سماحة السيد تارةً، وتوضيحًا له تارةً أخرى [٣]، وفي الختام: أتقدّم بالشكر الجزيل إلى الأخ العزيز المُوفّق مهدي بن الحاج عبد العزيز العبكري -دام تسديده-، على جهوده الكبيرة في تفريغ جزء من محاضرات هذا الكتاب، وكذلك إلى جميع من ساهم في إخراج هذا العمل خصوصًا الأخ العزيز السيد إياد بن السيد هادي الخباز.

عبد الله الدبوس

٧ رجب، ١٤٣٩ هـ

---

٣ وقد نشرت مجلة (دراسات علمية) جزءًا من الكتاب في شهر رجب ١٤٣٩هـ بمناسبة استضافتها لسماحة السيد لإلقاء سلسلة محاضرات تحت عنوان (الشبهات المعاصرة في الإلحاد وسبل التصدّي لها).



الفصل الأول:





دلائل وجود الله في العلم والفلسفة



بدايةً، لدينا سؤالان حريٌّ بنا بحثهما والإجابة عليهما قبل الخوض في أبحاث الكتاب:

السؤال الأول: ما الذي يحفّزنا للبحث عن الله عزَّ وجلَّ؟

قد يتساءل الإنسان فيقول: أنا مستقر في حياتي، إذ أمارس عملي، وأمارس وظيفتي، بلا حاجة إلى أن أؤمن بالله، فما الذي يدعوني إلى أن أبحث عن فكرة وجود الله لأعرف أنها صحيحة أم خاطئة؟ وما الذي يحفّزني لقراءة هذا الكتاب أو أي كتابٍ آخر، وأصرف وقتًا في التأمل في هذه القضية؟

إنّ المحفِّز للبحث عن الله هو المحفِّز نحو كلّ القضايا المصيرية والخطيرة، فنحن نسأل أي إنسان: ما هو المحفِّز لك نحو الزواج؟ وما هو المحفِّز لك نحو الدراسة؟ فالدراسة قضية مصيرية، والزواج قضية مصيرية، فما هو المحفِّز لهذين الأمرين؟ للمُحفّز جانبان:

الجانب الأول: دفع الخطر المحتمل.

وتوضيح ذلك: إنّني لو لم أتزوج فإني أحتمل الخطر، لأنني إنسان أحتاج إلى العلاقة العاطفية، وأحتاج كذلك إلى علاقة جنسية، فلو لم أتزوج فإني أحتمل أنني أقع في خطرٍ من الناحية العاطفية والجنسية، وعليه: فالمحفِّز لي نحو الزواج هو دفع الخطر المحتمل. وكذلك الحال في الدراسة، فأنا أدرس لأنني أحتمل الخطر لو أصبحت عاطلًا، سواءً كان الخطر علميًّا أو اجتماعيًّا، وصيانةً لشخصيتي عن الخطر العلمي وعن الخطر الاجتماعي، فإني أتوجّه نحو الدراسة. إنَّ الإنسان مبرمج برمجة جينيّة دماغيّة على أن يدفع الخطر عن نفسه، فالإنسان إذا احتمل خطرًا

كهربائيًا في طريقٍ معينٍ فسيجتنبه، وإذا احتمل خطرًا تجاريًا في معاملة معينة فإنه سوف يترك الاستمرار فيها.

ونفس هذا المحفِّز هو المحفِّز نحو البحث عن الله تبارك وتعالى، فأنا أبحث عن الله لدفع الخطر المحتمل، لأنّي لو لم أبحث عن الله قد أقع في خطر روحي، ولعلّني أقع في خطر في عالم آخر، إذ مُدّعى المؤمنين بالله هو أنّ هنالك عالمًا آخر، وفي ذلك العالم أقع في خطر لو لم أبحث عن الله، وعليه: إن الذي يحفِّزني للبحث عن الله هو صيانة شخصيتي عن الوقوع في الخطر، والخطر إما أن يكون روحيًّا في عالمنا هذا، أو جسديًّا في عالم آخر.

الجانب الثاني: السعي نحو الكمال.

وخلاصته: إن الإنسان كما هو مُبرمج جينيًّا على دفع الخطر عن نفسه، فإنّه مُبرمج كذلك على السعي نحو الكمال، إذ يجد الإنسان في نفسه دائمًا إحساسًا بالنقص، والنقص قد يكون ماديًّا أو عاطفيًّا أو معرفيًّا، ولذا فهو يسعى طول حياته لترميم شخصيّته وسد أبواب النقص فيها بطلب الكمال والسعي إلى تحصيله، وهذا هو المُحفّز المُصاحب للإنسان في دراسته أو عمله أو علاقته، وهو نفسه مُحفّز أيضًا للبحث عن الله، فلعل في الوصول إليه وصولًا للكمال الروحي والمعرفي، وإشباع فهم الإنسان من النواحي المختلفة، وترميم روحه وشخصيته.

السؤال الثاني: ما الفرق بين فكرة "الله" وبين الأساطير القديمة؟

أشار عالم الأحياء التطوّريّة (ريشارد دوكنز-Richard Dawkins) في كتابه وهم الإله [٤]، إلى: أنّه على الرغم من أننا لا نملك دليلًا على وجود الله، إلا أننا نملك ما يجعل وجود الله مُهملًا

[٤] كتاب وهم الإله لريشارد دوكنز، ترجمة بسام البغدادي، الطبعة الثانية، ص٥٤-٥٥.

من حيث البحث عنه، بحيث يكون لنا الحق في التعبير عن عدم إيماننا بوجوده، ليكون حاله حال سائر الأمور الخيالية التي تُذكر في الأساطير القديمة، حيث أننا لا نملك دليلًا على عدم وجودها، ومع ذلك لا نجد مشكلة في التعبير عن عدم إيماننا بها، فالله حاله حال تلك الأساطير القديمة، وهنا سنغض النظر عن قضيّة حق الملحد في التعبير عن عدم إيمانه بوجود الله، ولكنّ قضيّة وجود الله ليست مهملة أبدًا، وتختلف عن كل الأساطير، ولبرهنة ذلك نذكر أمرين:

الأمر الأول: إن الانتقال من الصنع إلى الصانع، ومن الفعل إلى الفاعل، كانتقال الذهن من التأمل في جهاز السيارة إلى وجود صانعها، وانتقال الذهن من وجود الضوء إلى وجود الشمس، هو النظام المعرفي الفطري لدى الإنسان، ولذلك فاتجاه الإنسان إلى الاستدلال بوجود المخلوقات بنظام دقيق على وجود منظم حكيم يتطابق مع النظام الفطري الطبيعي لدى الإنسان في التعرف على الأشياء وربط الظواهر والأحداث بعللها وأسبابها، ومن هنا يكون إهمال البحث عن وجود الله من خلال برهان النظم شذوذًا عن النظام المعرفي الفطري لدى الإنسان في ربط الظواهر بعللها وأسبابها، فلا أقل من أن هذا النظام يجعل البحث عن وجود الله مهمًا، لا أنه كالبحث عن الأساطير والخيالات.

الأمر الثاني: إن الأدلة على وجود الله قائمة في علم اللاهوت لدى أغلب الأديان، وفي المقابل لا توجد أدلة على عدم وجوده، وإنما هناك ملاحظات على الأدلة المثبتة لوجوده، وبالتالي إذا لاحظ الإنسان أنّ هناك أدلة في علم اللاهوت على وجود الله ولم يَقُم دليلٌ على عدمه، كان مقتضى الموضوعية في الحكم بالثبوت أو النفي هو التصدي لتلك الأدلة، إما بأن يدرسها في حقلها المختص بها، أو بمراجعة العلماء المتخصصين فيها، كما هو الشأن في أي فكرة تطرَح في أي علم من العلوم، حيث يرى الإنسان أن تلك الفكرة إذا كان لها مساس بحياته العلمية أو العملية فإنه إما يدرس أدلتها في مجالها أو يرجع للمتخصصين فيها، مما يعني أن إهمال البحث في وجود الله مع

وجود أدلة في حقلها المختص بها بعيد عن إطار الموضوعية، ومما يدعم ذلك: العدد الكبير للفلاسفة المؤمنين بوجود الله على مرّ التاريخ، وإذا ضُمَّ له الفلاسفة المحدثون الذين يثبتون وجود الخالق أو يرون أن البحث فيه ضروريٌّ، فإنّ هذا مُؤكّدٌ على أنّ إهمال البحث ليس منطقًا علميًا.

وبعد الإجابة على هذين السؤالين، دعنا -أيّها القارئ الكريم- نخوض رحلة فكرية في أنحاء الوجود لنستكشف من خلالها هل أنه يدل على وجود خالق مدبّر؟ أم أن عدم وجود الله هو الأقرب؟ وذلك بالمرور على عدة محطّات، سنبتدئ من نشأة الكون، لنسأل: كيف نشأ هذا الكون؟ وكيف انتقل من الوجود إلى العدم؟ وعند الفراغ من ذلك، سنبحث في خصائص الكون والقوانين التي تحكمه، لنستنتج حينها هل يمكن أن يحدث صدفة أم لا؟ ثم بعد ذلك نسلّط على الضوء على ظاهرة الحياة لنرى ما الموقف الملائم معها، هل هو موقف المؤمن أم الملحد؟

نشأة الكون

نتحدّث عن نشأة الكون من خلال أربع نقاط:

النقطة الأولى: الأدلة على وجود بداية للكون.

من الأسئلة التي كانت ولا زالت تُطْرَح منذ آلاف السنين: هل الكون أزليٌّ، بمعنى أنّه لا بداية له، أم هو حادثٌ، بمعنى أنّه كان معدومًا فأصبح موجودًا؟ وقد كانت الذهنية السائدة لدى فلاسفة الغرب هي أنَّ الكون أزلي، حتى أنَّ (آينشتاين) عندما توصّل إلى نظرية النسبية العامة عام ١٩١٥م اكتشف عبر نظريته أنَّ الكون يتمدّد وينكمش، وهذا يعني أنَّ الكون له بداية، والأقرب أنه كان يعتقد بأنَّ الكون لا بداية له، لذلك وضع ضمن معادلته الثابت الكوني ليتخلّص من تأثير الجاذبية ويحجِّم الكون، بحيث يكون حجم الكون ثابتًا لا يتغيّر، وذلك منسجمٌ مع اعتقاده بأزلية الكون، إلا أنّه اكتشف بعد ذلك خطأ معتقده، ثم أصبحت الثقافة السائدة في الأوساط العلمية هي أنَّ الكون له بدايةٌ، بمعنى أنّه لم يكن ثم كان، ويمكن إثبات ذلك بالدليل العلمي، كما يمكن إثباته بالدليل العقلي، ونحن نذكر هنا دليلين من الأدلة المبنية على المقاييس العلمية، ثم نعطف الكلام على أحد الأدلة العقلية:

الدليل الأول: ظاهرة (الإزاحة الحمراء - Red-shift) للمجرّات.

لقد اكتشف الفلكي (إدوين هابل - Edwin Hubble) ظاهرة الإزاحة الحمراء للمجرّات عام ١٩٢٩م، ومن خلالها اكتشف أنَّ المجرّات تتباعد، وأنَّها في حالة تمدّد وتوسّع.

ولنفهم هذه الظاهرة ودلالتها، نذكر أربع نقاط:

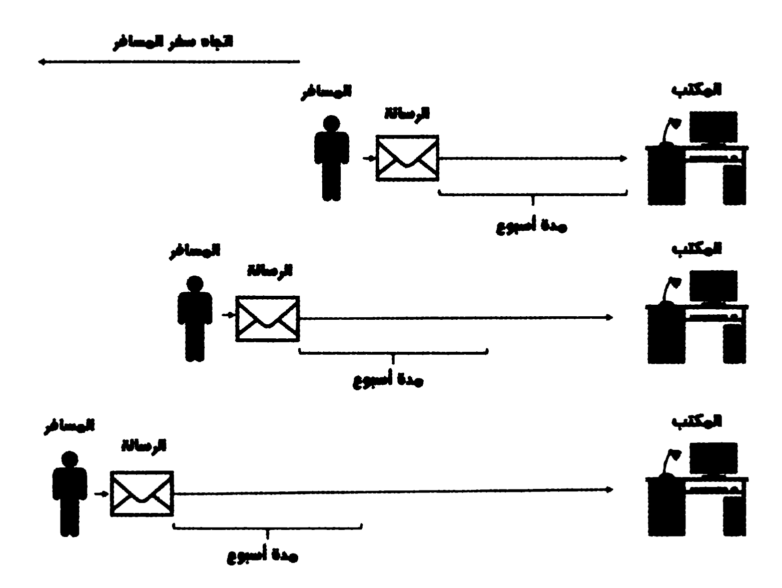
١. موجات الضوء المرئي هي الموجات الكهرومغناطيسيّة القابلة للرؤية بواسطة العين البشرية، وتُشاهد هذه الموجات بعدة ألوان، وكل لون له (طول موجي - wave-length) مُحدد، واللون الأحمر هو صاحب أكبر طول موجي، بينما الطول الموجي الخاص باللون البنفسجيّ هو الأصغر.

٢. إذا كان المصدر المُرسل للموجات ثابتًا، فإن الفترة الزمنية الفاصلة بين استقبال موجتين متتابعتين، هي نفس الفترة الزمنية بين إرسالهما من المصدر. ولكن إذا تحرّك المصدر مُبتعدًا عن محل الاستقبال، فإن الفترة بين استقبال الموجتين ستكون أطول من الفترة بين إرسالهما، لأن الموجة ستسلك طريقًا أطول لتصل إلى المستقبل مقارنة بالموجة السابقة لها، إذ إن المصدر مستمر في الابتعاد عن المستقبل.

٣. بسبب ثبات سرعة الضوء، ستبدو الموجة عند المستقبل أطول، ويمكن أن يُفهم ذلك بالمثال التالي: هب أنّ مُسافرًا في تجارة يرسل رسائله إلى مكتبه كل أسبوع بشكل منتظم، ولكن عندما يتحرك في السفر مبتعدًا عن المكتب، فإن كل رسالة ستأخذ أكثر من أسبوع لتصل إلى المكتب، على الرغم من أن المُسافر مستمر بالإرسال كل أسبوع في نفس الوقت، وذلك لأنها ستجتاز مسافة أطول من المسافة التي سلكتها الرسالة السابقة لها، طالما أن المسافر في ابتعاد عن مكتبه.

٤. بملاحظة أطياف الموجات الضوئية القادمة من عدد من المجرات الأخرى، لوحظ أن هنالك زيادة في الطول الموجي، مما يعني أنّ هذه المجرّات في تباعد عنّا، ولأن

أطوال الضوء الموجية الكبيرة تبدو أكثر احمرارًا، سُمّيت هذه الظاهرة بالإزاحة الحمراء.



وإذا كانت المجرّات تتباعد فمعنى ذلك أنّنا لو رجعنا للوراء في الزمن سنصل إلى نقطة تكون المسافة فيها بين المجرّات صفرًا، وعندما تنعدم المسافة وتتحوّل إلى صفر فهذه هي النقطة التي بدأ منها الكون [٥]، وقد أدّى هذا الاكتشاف الفلكي إلى تغيير معتقد (آينشتاين)، حيث تنازل عن معتقده في أزلية الكون [٦].

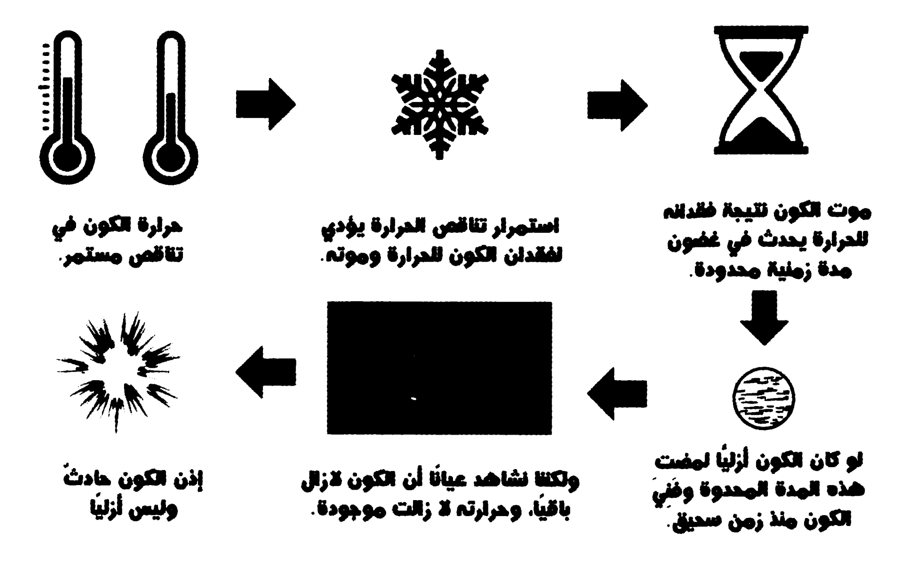
---

٥ لاستزادة ومراجعة المعلومات المذكورة، يمكن الرجوع لكتاب (الدقائق الثلاث الأولى من عمر الكون) للفيزيائي ستيفين واينبيرج، وتحديدًا الفصل الثاني المعنون بـ (توسّع الكون).

٦ دائمًا ما يُدّعى بأن تقدّم العلم يهدّد الدين ويسحب البساط من تحته، ولا يسع المقام للوقوف على الدعاوى واحدةً واحدة لمناقشتها، ولكن تقدّم العلم في مجال الفيزياء الكونية أثبت العكس تمامًا، فقد كان الملحدون يُريحون أنفسهم بادّعاء أن الكون قديمٌ لا بدايةَ له، ليتجنبوا البحث عن أي تفسيرٍ له، إلى أن جاءت الاكتشافات المتعلقة بنظرية الانفجار الكوني العظيم لتشير إلى أن الكون له بداية، وهذا ما سبب حرجًا للملحدين، يحكي لنا (أنتوني فلو- Antony Flew) - أحد أشهر الملاحدة سابقًا- كيف كان يتعامل مع وجود الكون في كتبه التي كتبها أثناء إلحاده، وكيف صدمته نتائج علم الكونيات بإشارتها لحدوث الكون، يمكن مراجعة كلامه في كتاب (هنالك إله-There is a God) في الصفحات ١٣٤- ١٣٦ من النسخة الإنجليزية.

الدليل الثاني: القانون الثاني من قوانين الديناميكا الحرارية.

وهذا القانون يقتضي أنَّ الكون لا يكتسب حرارة، بل يفقد حرارته باستمرار، أي أنَّ درجة حرارة الكون في تناقص مستمر، إلى أن يفقد حرارته ويموت [٧]، وهذا يعني أنَّ الكون له بداية، إذ لو لم تكن له بداية وكانت حرارته في تناقص دائم لفَنِيَ منذ زمن بعيد، فالكون لو كان أزليًا لفقد حرارته وانقرض منذ زمن سحيق، ولكنّه ما زال باقيًا، ممّا يدلّ على أنَّ له بدايةً انطلق من خلالها من العدم إلى الوجود [٨].



---

٧ يُطلق على هذه الفكرة في الفيزياء بـ (الموت الحراري للكون - The heat death of the Universe)، ووفقًا للفيزيائي (بيتر كولس - Peter Coles)، فإن فكرة الموت الحراري للكون لا زالت صحيحة على ضوء الفيزياء الكونية الحديثة، لمراجعة حيثيات هذه المسألة وبعض تفاصيلها، ولمراجعة ما استشهد به من كلام كولس، يمكن مراجعة كتابه (The Routledge Companion to the New Cosmology)، الصفحة ٣٢٠.

٨ ويمكن الوصول للنتيجة ذاتها ولكن بطريقة أخرى بيانها: "إن الأصول العلمية أثبتت نفاد الطاقات الموجودة في الكون باستمرار، وتوجهها إلى درجة تنطفئ معها شعلة الحياة، وتنتهي بسببه فعالياتها ونشاطاتها، وهذا -نفاد الطاقات وانتهاؤها- يدل على أن وصف الوجود والتحقق للمادة ليس أمرًا ذاتيًا لها، إذ لو كان الوجود والتحقق أمرًا ذاتيًا لها، لزم أن لا يفارقها أزلًا وأبدًا، فنفادها وزوال هذا الوصف عنها خير دليل على أن الوجود أمر عرضي للمادة، غير نابع من صميم ذاتها، ويلزم من ذلك أن يكون لوجودها بداية، لأن لازم عدم البداية كون هذا الوصف أمرًا ذاتيًا لها كما هو شأن كل ذاتي، ولو كان ذاتيًا لها لوجب أن لا يكون لها نهاية، مع أن العلم أثبت لها هذه النهاية"، الإلهيات (ج١، ص٧٣).

الدليل الثالث: الدليل العقلي.

وبيانه أن الكون كلّه يعيش الحركة في صميم وجوده من أصغر جزيء تحت الذري إلى أكبر مجرة، وكل حركة فلا بد لها من بداية ونهاية، إذ لا يعقل أزليّة الحركة، وهذا الدليل نقله الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج عن النبي ﷺ، حيث قال مخاطبًا الدهريين الذين يعتقدون بأزلية الكون: (أتقولون ما قبلكم من الليل والنهار متناه أم غير متناه؟ فإن قلتم إنه غير متناهٍ فقد وصل إليكم آخر بلا نهاية لأوّله، وإن قلتم متناهٍ فقد كان ولا شيء منهما) [٩].

وتوضيحًا لهذا الاستدلال الوارد عن النبي ﷺ نقول: إذا كنّا الآن نعيش في النهار فقد سبق هذا النهار ليلٌ، فهل الليل الذي سبق نهارنا كان متناهيًا أم غير متناهٍ؟ إذا كان غير متناهٍ – بمعنى أنّه لا أوّل له – فمعنى ذلك أنَّ الليل الذي سبق نهارنا (آخر بلا نهاية لأوّله)، وهذا ليس معقولًا، إذ كل شيء له آخر لا بدّ من أن يكون له أوّل، لأنّ الموجود أمّا أن يكون وجوده نابعًا من ذاته أو لا، وإذا كان وجوده نابعًا من ذاته فلا يُعقل انقراضه وزواله، وإمّا أن يكون وجوده مُستنفدًا من عامل آخر، وإذا كان كذلك فوجوده له بداية ونهاية، والنتيجة: إن كلّ ما له نهاية فهو قابل للفناء والزوال، وما كان قابلًا للفناء فلا محالة له بداية، إذ لو لم يكن له بداية لكان وجوده واجبًا، وكان وجوده واجبًا فلا يُعقل زواله.

وتطبيق ذلك على محل حديثنا أن الليل المتناهي من ناحية آخره هو متناهٍ من ناحية أوله، فكيف يكون الليل غير متناهٍ ومع ذلك له آخر، حيث انقضى وأتى النهار الذي نحن فيه؟! فبما أنَّ الليل قد انقضى فمعنى ذلك أنَّ له نهاية، وإذا كانت له نهاية فلا بدّ من أن تكون له بداية أيضًا، وبذلك يثبت أنَّ الكون له بداية، وليس غير متناهٍ كما يقول الدهريون.

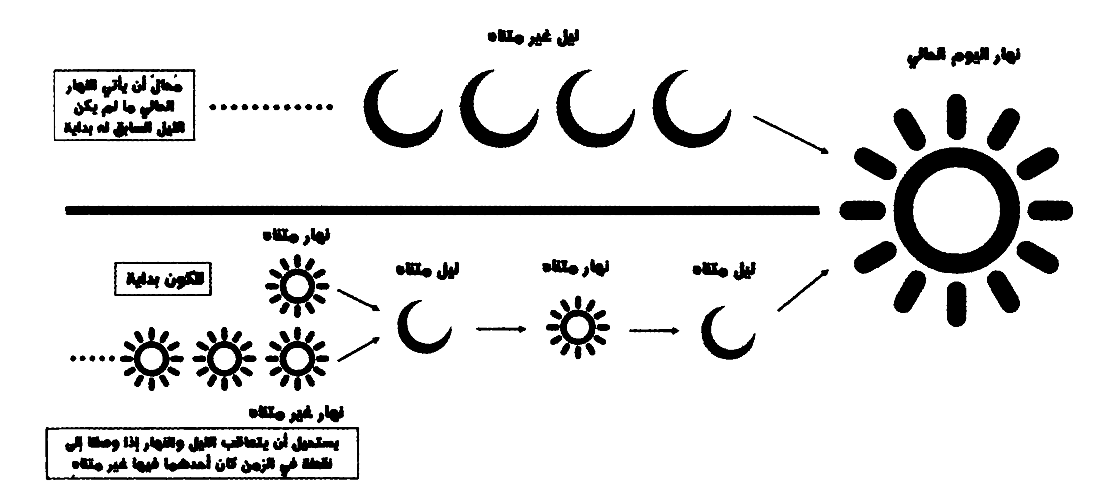
---

٩ الاحتجاج للشيخ الطبرسي، منشورات الشريف الرضي، ص٢٨.

وأمّا إذا كان الليل الذي سبقنا متناهيًا، فلا بدّ من أن يكون قبله نهار، والنهار متناهٍ، وقبله ليل متناهٍ... إلخ، وهكذا حتى نصل إلى أوّل فصل زمني، فنطرح نفس السؤال: هل ذلك الفصل الزمني متناهٍ أم غير متناهٍ؟

وتجيبنا عن ذلك القاعدة العقلية التي لا مناص منها التي تقول: (في الوجودات التدريجية لا يحدث الثاني حتى ينقضي الأول)، ويمكن تقريب هذه القاعدة بمثال مبسّط، وهو الكلام الذي نتلفّظ به، فإنّه وجود تدريجي لا يمكن تحقّق الثاني فيه حتى ينقضي الأول، فلو قال قائل: "رسول" لما استطاع أن يقول اللام قبل الواو، بل لا توجد اللام حتى تنقرض الواو، ولا يوجد الواو حتى تنقرض السين، ولا توجد السين حتى تنقرض الراء.

فالليل الذي نحن فيه لم يوجد حتى انقضى النهار الذي قبله، والنهار لم يوجد حتى انقضى الليل الذي قبله، وهكذا إلى أن نصل إلى نقطة إمّا أن يكون لها آخر أو لا، فإن قلنا: ليس لها آخر، لكان ذلك خلاف الوجدان، لأنّنا نرى بوجداننا النهار والليل يتعاقبان، وإذا قلنا: لها آخر، فكلّ ما له آخر يكون له حتمًا أوّل، وهكذا يثبت أنَّ للكون بداية.



وتعاقب الليل والنهار إنّما ذُكِر هنا لكونه مصداقًا للحركة، فالمُدّعى -وهو حدوث الكون- يثبت فقط بتعاقب الليل والنهار، بل أصل وجود الحركة يؤدّي إلى القول بحدوث الكون، واءً كانت هذه الحركة على مستوى ميكروسكوبي صغير كحركة الإلكترونات، أو على مستوى ير كحركة الأجرام السماويّة، لأن الحركة تحتاج للمحرِّك إذ لا يُعقل حصول الحركة بدون بب، فإذا انطلق الكون من نقطة التفرد عبر الحركة كانت هذه الحركة مفتقرة إلى المُحرِّك، وبعبارة رى: إذا وُجدت نقطة التفرد متحركة فقد نشأت لا محالة عن مُحرّك.

نقطة الثانية: كيفية نشأة الكون.

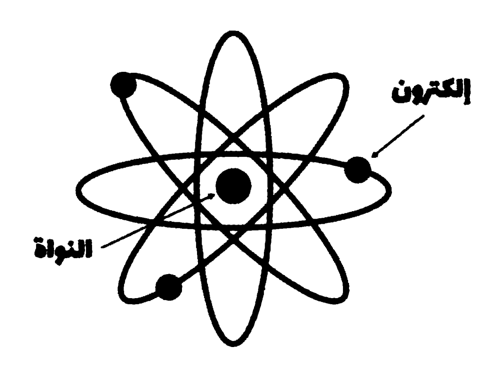
بعد أن ثبت أنَّ للكون بدايةً، فإنَّ السؤال الذي يطرح نفسه هنا: كيف نشأ الكون؟ وقبل شروع في سرد قصة نشأة الكون، لا بد من الوقوف على مطلبين فيزيائيين مهمين:

المطلب الأول: بُنية الذرة.

تتكوّن الذرة -حسب النموذج المعياري- من عدد من الجسيمات تحت الذرية:

- الإلكترون (Electron): وهو جسيم ذو شحنة سالبة وكتلة صغيرة جدًا قيمتها (9.11×10^{-31}) كيلو جرام.
- البروتون (Proton): وهو جسيم ذو شحنة موجبة، وكتلة تعادل ١٨٣٦ ضعف من كتلة الإلكترون بقيمة (1.6726×10^{-27}) كيلو جرام.
- النيوترون (Neutron): وهو جسيم بلا شحنة، بكتلة ١٨٣٩ ضعف من كتلة الإلكترون، أو (1.6929×10^{-27}) كيلو جرام.

تُشكِّل البروتونات والنيوترونات نواة الذرّة، أمّا الإلكترونات فهي تدور في مدارات حول هذه النواة، ويتكوّن كل من البروتونات والنيوترونات من جسيمات أولية تسمّى بالكوراكات (Quarks)، أمّا الإلكترونات فهي بحد ذاتها جسيمات أولية، والنتيجة أنَّ الكوراكات والإلكترونات فقط هي الجسيمات الأوليّة من بين الأجسام المذكورة.



رسم تقريبي لبنية الذرة

المطلب الثاني: القوى الأساسيّة.

وهي القوى الطبيعية الأربع التي تحكم الكون:

١. **قوة الجاذبية**: وهي القوة التي تتأثّر بها الأجسام حسب كتلتها أو طاقتها، وتعد الأضعف بين القوى الأربع.
٢. **القوة الكهرومغناطيسية**: وهي القوة التي تعمل بين الأجسام المشحونة كهربائيًّا أو الأجسام المغناطيسيّة، إما بجذب الجسمين لبعضهما البعض عند اختلاف شحنتيهما، أو بطردهما عن بعضهما البعض عند تطابق الشحنات.

٣. **القوة النووية الشديدة:** وهي التي تمسك بالكواركات مع بعضها في البروتونات والنيوترونات، وكذلك تمسك بالبروتونات والنيوترونات داخل النواة.

٤. **القوة النووية الضعيفة:** وهي القوة المسؤولة عن النشاط الإشعاعي، وتلعب دورًا في تكوين العناصر في النجوم، وفي الكون المُبكِّر.

بعد هذه المقدمة، نعود للإجابة عن كيفية نشأة الكون، ويمكن تلخيصها في ثلاثة بنود [١٠]:

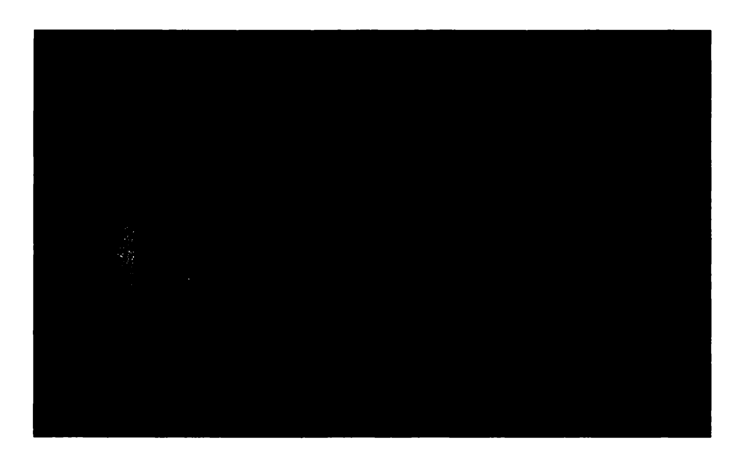
البند الأول: لقد تمّت بداية الكون عبر انفجار أعظم، حدث في لحظة قبل ١٣,٧ بليون سنة تقريبًا، وكان حجم الكون نقطة لا نهاية لصغرها ولا لكثافتها، ويُعَبَّر عنها – أي عن النقطة التي هي مبدأ انفجار الكون– بالمتفردة (singularity)، وفور حدوث الانفجار تمدّد الكون بسرعة أسرع من الضوء بمليار مليار مرة، ومزامنًا لذلك تشكّلت – نتيجة برودة الكون – المادة الأولية، وهي الجسيمات تحت الذرية المتمثّلة في الكواركات والإلكترونات، وساهمت في تكوين البروتونات والنيوترونات، التي ساهمت أيضًا في تخليق نويات ذرّات الهيليوم والهيدروجين، وقد أَسَرت هذه النويات الإلكترونات في مدارات حولها فتشكّلت الذرّات.

البند الثاني: إنَّ هذه العملية لم تحدث إلا ضمن أربع قوى: أوّلها قوة الجاذبية التي لولاها لتبعثر الكون، وثانيها القوة النووية الشديدة التي ربطت الكواركات ببعضها حتى تشكّلت البروتونات والنيترونات، وثالثها القوة المغناطيسية، ورابعها القوة النووية الخفيفة، فهذه القوى الأربع وُجِدَت مع الانفجار، وساهمت في توجيه مسيرة الكون.

---

١٠ كتاب خرافة الإلحاد ص١٠٤، نقلًا عن كتاب (موجز تاريخ الكون من الانفجار العظيم إلى الاستنساخ البشري).

البند الثالث: لقد انتشرت المادة التي تخلّقت في أرجاء الكون، فتشكّلت جزرٌ كالسحب، لأنَّ فيها كثافة تزيد على غيرها من المناطق بنسبة ضئيلة تقدَّر بواحد إلى مئة ألف جزء، وكانت هذه الجزر هي بداية نشأة المجرّات، وقد مرَّ الكون أثناء تشكّله بتمدّد وتبرّد وتكشّف وتطوّر، حيث تطوّر من مفردة إلى طاقة، إلى مادة، إلى بروتونات ونيترونات، إلى نويات، إلى ذرّات، إلى أن نشأت المجرّات، إلى أن تشكّل الجيل الأول من النجوم، إلى عناصر الجدول الدوري، إلى أن تشكّل الجيل الثاني والثالث من النجوم، إلى أن وُلِدَت المجموعة الشمسية، إلى أن استقر كوكب الأرض الذي نعيش عليه.



إن قصة نشأة الكون تستبطن لغزين بحاجة إلى حل:

اللغز الأول: لغز الغموض.

ففي تلك اللحظة من عمر الكون الوليد – والتي تقدَّر بـ$\left(\frac{1}{10}\right)^{43}$ من الثانية – كيف كانت طبيعة الكون حينها؟! ولذلك، (كارلز تاونز - Charles Townes) – وهو فيزيائي أمريكي حاصل على جائزة نوبل – يقول: (لا توجد إجابة علمية إلى الآن تفسِّر لنا كيف نشأ الانفجار،

وما دمنا لا نملك إجابة علمية فإنّنا نرجع إلى التفسيرات الدينية والغيبية، ومن ثم فأنا – تاونز – أؤمن بالإله الخالق الذي خلق هذا الكون وتمّت بقدرته قضية الانفجار)[11].

فهذا لغز الغموض يحتاج إلى تفكّر وإجابة، كما قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾.

اللغز الثاني: السير من اللاانتظام إلى الانتظام.

إذ الانفجار لا يولّد انتظامًا، وإنما يخلّف البعثرة والانتثار واللاانتظام، لكنَّ الكون من خلال الانفجار سار من اللاانتظام إلى الانتظام بطريقة تكاملية، حيث تطوّر حتى وصل إلى الحياة العاقلة التي أبدعت هذه الحضارة كلها، ومن الواضح أنَّ هذه المسيرة تحتاج إلى منظِّم عالم قادر ينقل الكون من اللاانتظام إلى الانتظام.

النقطة الثالثة: هل يمكن أن يحدث شيءٌ صدفة؟

ثبت لدينا أن الكون حادث، والآن نتساءل: هل يمكن أن يحدث الشيء وينتقل للوجود صدفة بدون سبب؟ لإجابة هذا السؤال لا بدّ من أن نبحث في مبدأ العلّية، ومبدأ العلية هو عبارة عن إيمان الإنسان بالبداهة بأنّه لا يمكن أن يحدث الشيء صدفةً، بل لا بدّ له من سبب، ومع بداهة مبدأ العلّية، إلّا أن هناك عدّة منبّهات على ضروريته، منها كون الاستدلال على نفي مبدأ العلّية إقرارًا واعترافًا بمبدأ العلّية! وذلك لأن أيّ مُحاولة لإقامة دليل على نفي مبدأ العلّية –بغض النظر عما هو الدليل– فإنّها ترتكز على مبدأ العلّية نفسه، وإليك توضيح ذلك:

---

11 Making Waves, American Physical Society, 1995.

إنَّ الاستدلال على نفي مبدأ العلّية يعني أنَّه إذا كان الدليل تامًّا وصحيحًا فهو سبب للإقرار بكون مبدأ العلّية باطلًا، وهذا كما ترى إقرار ضمني بمبدأ العلّية الذي ينص على أنّه لا يمكن أن يحدث شيءٌ صدفةً، بل لا بدّ من وجود سبب، ولذا يفترض النافون لمبدأ العلّية أن دليل نفي مبدأ العلّية سببٌ للعلم والإقرار ببطلان مبدأ العلّية. ومن جهة أخرى: إن سعي أيّ شخص للاستدلال على نفي مبدأ العلّية يعني أنه لا يمكننا أنّ ندّعي بطلان مبدأ العلّية بدون سبب، بل لا بدّ من وجود سبب يجعل من مبدأ العلّية باطلًا، وهذا السبب هو الدليل، وبالتالي إذا كان الدليل تامًّا وصحيحًا فهو سبب للإقرار بكون مبدأ العلّية باطلًا.



أدلّة النافين لضرورة السببيّة:

ولكننا سنغضُّ الطرف عن هذه النقطة، وسنتعرّض لبعض أدلّة النافين لضرورة السببية لنناقش كُلًّا منها على حدة، وقبل الخوض في ذلك لا بد أن ننوه بأن السببية على أنواع ثلاثة بحسب المُصطلح في الفلسفة الغربية: السببية العامة، والسببية النسبية، والسببية المعرفية، فالسببية العامة عبارة عن حاجة الحادث للعلة، والسببية النسبية عبارة عن قانون الاطّراد بين الظاهرتين، كقانون

الاطّراد بين ظاهرة حرارة الحديد وتمدده، والسببية المعرفية هي عبارة عن استلزام المقدمة الصحيحة للنتيجة، وبعد ذلك نبدأ بمناقشة أدلّة النافين لضرورة السببية:

الدليل الأول: تعارض مبدأ العلية مع الفيزياء الحديثة.

صرّح (بيرتراند راسل-Bertrand Russell) بأنَّ مبدأ السببية مما ثبت خلافه، فقد نقل عنه في كتاب (الوضعية المنطقية) [١٢] عن كتاب (مدخل إلى الميتافيزيقا) لعزمي إسلام: إنّ جميع الفلاسفة في كلّ مدرسة فلسفية يتصوّرون السببية على أنها إحدى البديهيات أو المصادرات الأساسية في العلم، لكن من الغريب حقًا أن كلمة سبب لا ترد مطلقًا في العلوم المتقدّمة، **والسبب** في توقف الفيزياء عن البحث عن الأسباب **هو** في الواقع أن لا وجود لمثل هذه الأشياء، أي الأسباب.

وقد تبعه في ذلك الدكتور زكي نجيب محمود كما في كتابه (موقف من الميتافيزيقا) [١٣]، فقال: إذا كانت الذرة الصغيرة بكهاربها السالبة والموجبة تتحرك داخليًا بغير حتمية، فكيف نتصور حتمية في الكائنات وهي في النهاية تتكون من ذرات؟ وهو يشير بهذا إلى نقطة الاستدلال على إنكار مبدأ السببية الوجودية بنتائج أبحاث ميكروفيزيائية، حيث إن الفيزياء الذرية قررت أنّ نشاط الذرة يتضمّن حوادث لا يمكن ضبط علل لها، كما أنّ علماء الذرة لا يمكنهم التنبؤ بحركات الإلكترونات أينما وجدت، لأن حركة الإلكترون لا تخضع لقوانين الحركة الميكانيكية، فلا يمكن القول بأن الإلكترون سيتّبع حركة مُعيّنةً حتمًا، بل يبقى الأمر على نحو الاحتمال فقط، وهذا يتعارض -حسب المُدّعى- مع مبدأ العلّية القائل بأنّ المعلول يحدث بنحو حتمي إذا تمّت علّته.

---

١٢ الوضعية المنطقية في فكر زكي نجيب محمود، ص٤٢٢.

١٣ موقف من الميتافيزيقا، ص٦٦.

وبالتالي ذكر (ريشين باخ) كما نقل عنه في كتاب (الضرورة والاحتمال بين الفلسفة والعلم): نحن نعلم من أبحاث ميكانيكا الكم أنّ الحوادث الذرية لا تقبل تفسيرًا سببيًا، بل تحكمها قوانين الاحتمال فحسب، وهذه النتيجة التي صُنعت في مبدأ اللاحتمية (uncertainty principle) المشهور عند (هايزينبيرغ-Heisenberg)، وهي الدليل على أنّ من اللازم التخلي عن فكرة السببية، وأن قوانين الاحتمال أصبحت تشغل المكان الذي كان يحتله من قبل قانون السببية.

وفي المقابل نُقل عن آينشتاين أنه يعارض اللاحتمية في فيزياء الكم، ويرى أن هناك قوانين دقيقة للغاية تحكم سلوك الجسيمات تحت الذرية وإن كنا لم نصل إلى تحديدها [١٤].

والملاحظة الأولية على هذه الفكرة – وهي أن نتيجة أبحاث النشاط الذري عدم القول بمبدأ السببية – أنّ العجز عن تحديد ما هي العلة أو قصور المنهج التجريبي عن التنبؤ بمسار المعلول في النشاط الذري لا يبطل مبدأ السببية عقلًا، إذ بعد التسليم بأن مبدأ السببية مبدأ عقلاني قبلي فمجرد قصور المنهج التجريبي عن تحديد ما هي العلة في النشاط الذري المعين لا ينتج بطلان مبدأ السببية، كما سيأتي بيان ذلك.

وقد تعرّض لهذا الدكتور عمرو شريف في كتابه (خرافة الإلحاد) [١٥]، فقال: في الفيزياء الكلاسيكية عندما يكون لدينا جسم له موضع وسرعة وكتلة في الزمن (ن)، فإن موضعه وسرعته

---

١٤ خرجت لنا فيزياء الكم ببعض التجارب والظواهر التي تُعد غامضةً نوعًا ما، كتجربة الشق المزدوج، ولذا قام الفيزيائيون بوضع عدة تفسيرات للربط بين الواقع وبين هذه الظواهر والتجارب، وكان من أشهر هذه التفسيرات: تفسير مدرسة كوبنهاجن والتي يُعد بور وهايزينبيرغ من أقطابها، ينص هذا التفسير -كما ذُكر في المتن- على أنّ الواقع ذا طبيعة احتمالية، فلا يمكن القول بأن الإلكترون سيتّبع حركة مُعينةً حتمًا ، وتفسير كوبنهاجن وإن كان الأشهر، إلّا هنالك تفسيرات علمية أخرى ومنها ما هو حتمي يتوافق مع مبدأ العلية والمبادئ العقلية كتفسير بوم (Bohm's interpretation).

١٥ خرافة الإلحاد، ص١١٠

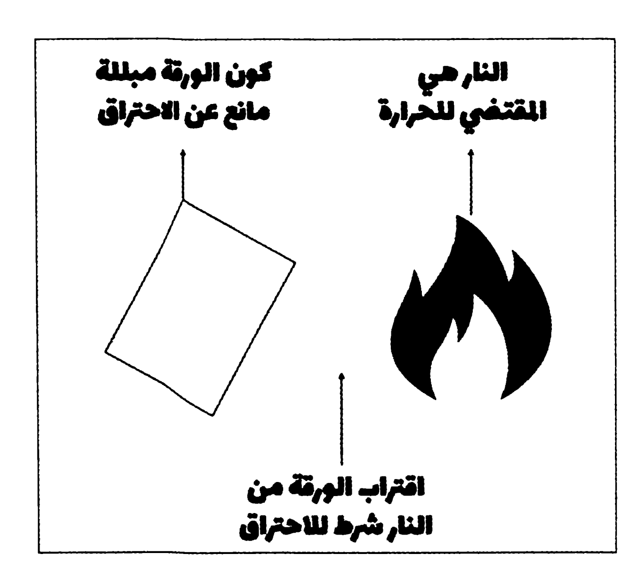
وكتلته عند الزمن (ن+١) ستكون لها قيم محددة يمكن التنبؤ بها، ولكن في الفيزياء الحديثة في ضوء اللاحتمية لن يكون للجسيمات عند (ن) و(ن + أ) قيم محددة، بل يكون هناك احتمالية مختلفة لصفات كل جسيم، أي مجموعة لانهائية من الاحتمالات لكل منها نسبته.

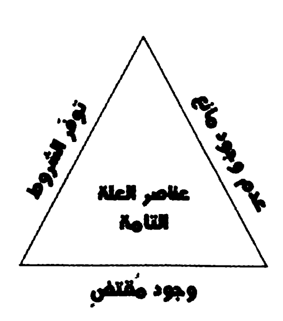
وضرب مثالين لتوضيح هذا الأمر: إذا سقط مئة فوتون على مرآة فإن حوالي ٩٥٪ منها تنعكس تجاه أعيننا لنرى الصورة، وتنفذ ٥٪ خلال المرآة، لكن إذا سقط فوتون واحد على المرآة فلن نستطيع أن نجزم هل ينعكس هذا الفوتون أم سيرتد، غاية ما يمكننا قوله هو أنّ هناك احتمالًا مقداره ٩٥٪ أن يرتد، واحتمال مقداره ٥٪ أن ينفذ. أيضًا ذرّات العناصر المشعة كاليورانيوم تفقد نصف قدرتها على الإشعاع وتتحول إلى عناصر خاملة في فترة أطلق عليها الفيزيائيون نصف العمر، لكن أقصى ما نستطيع أن نقوله: إن أمام كل ذرة مقدار ٥٠٪ أن تتوقف عن الإشعاع وتتحول لذرة خاملة من دون حتمية في البين.

والملاحظ أنَّ الدكتور عمرو شريف أراد أن يستفيد من هذا المبدأ – مبدأ اللاحتمية – في إثبات القدرة الإلهية، وأنه إذا سلّمنا بمبدأ اللاحتمية في عالم الجسيمات والموجات فمعنى ذلك أنه حتى مع توفر السبب لحدوث هذا المسار المعين مع ذلك لا نجزم بحدوثه، إذ لعل اليد الإلهية تتدخل فيكون له شأن آخر وتكون له صورة أخرى، فمبدأ اللاحتمية يسهم في إثبات القدرة الإلهية، لا أن مبدأ اللاحتمية يلغي قانون السببية.

وهذا ما ذكرناه في البداية، أن العجز عن تحديد العلة شيء وبطلان مبدأ السببية شيء آخر، لكن الدكتور عمرو شريف كأنه يريد أن يقول: إنّ العلاقة في عالم الجسيمات والموجات بين ما يعدّ سببًا وما يعدّ معلولًا ليس علاقة حتمية وإنما علاقة اقتضاء، أي أنّ هذا العنصر مجرد مقتضٍ لتلك الحركة وليس علة تامة.

ولتوضيح الفرق بين العلة التامّة وبين المقتضي، نضرب المثال التالي: إذا وضعنا النار بعيدةً عن الورقة، فإنّ النار لن تحرق الورقة، وإذا كانت الورقة مبتلة بالماء، فلن تحرقها النار حتى لو اقتربت من النار، وبالنتيجة: فإن النار ليست علّة تامّة للإحراق، أي أنّها لا تُحتِّم إحراق الورقة، بل هي مقتضٍ للإحراق، وذلك لأنَّه يلزم أن ترتفع بعض الموانع كبلل الورقة لكي تؤثّر النار، ويلزم كذلك أن تتوفّر بعض الشروط كاقتراب النار من الورقة لتحرقها النار، وعند توفّر جميع الشروط، وارتفاع جميع الموانع يصبح الاحتراق علة تامة، وإلّا فهو في نفسه ليس إلّا مقتضيًا للإحراق.





وبهذا يتضح مقصدنا من كون العلاقة في عالم الجسيمات والموجات بين ما يعدّ سببًا وما يعدّ معلولًا ليست علاقة حتمية -أي ليست على نحو العلّة التامّة- وإنما علاقة اقتضاء، وبالتالي إنما تتحول العلاقة بين أي مسبب وسبب في ذلك العالم إلى علة تامة بعنصر غيبي، فليس هناك إلغاء لمبدأ السببية، وإنما السببية في هذا العالم على نحو الاقتضاء لا على نحو السببية التامة، فتحتاج إلى ضميمة عنصر آخر كي يؤثر هذا العنصر تحت الذري أثره.

وهذا شبيه بما يذكره كثير من المتكلمين المسلمين في مسألة الإعجاز، حيث يرون أنّ الإعجاز يفتقر إلى السبب المادي، بمعنى أن الإعجاز لا يخرج عن المنطق العلمي، وهو علاقة الضرورة بين العلة والمعلول، غاية ما هناك أن العنصر المادي على نحو الاقتضاء لا على نحو العلية التامة، فتأثيره في حدوث هذا المعجز الخارق للطبيعة بضميمة مبدأ غيبي، أي بضميمة شرط غيبي ينضم لهذا العنصر لكي يتم تأثيره، لا أن مبدأ السببية مستثنى في هذه الموارد.

الدليل الثاني: شهادة الوجدان.

وهو من الأدلّة التي قدّمها الفيلسوف الإسكوتلندي (ديفيد هيوم-David Hume) في سبيل إنكار ضرورة السببية، ومضمون هذا الدليل: إنَّ الوجدان شاهدٌ على عدم وجود ضرورة سببية، لأنّنا إذا رجعنا إلى آفاق الحسّ لم نجد أنَّ الحسّ يدرك ضرورةً بين الظاهرتين المتتابعتين.

هنا يقول (زكي نجيب محمود) في كتابه (ديفيد هيوم) [١٦]: إنَّ كلّ ما نراه هو أنَّ النتيجة تتبع سببها، فنرى أنّ كرة البليارد إذا ما صدمت كرة كانت ساكنة فإنَّ الثانية تتحرّك، كذلك إنَّ الذي ينطبع في حواسنا الظاهرة كرة تتحرك وكرة تعقبها، وليس هناك من الحواس الباطنة ما ينطبع بانطباع آخر حتى يقال بأنَّ هناك ضرورة بين الحادثتين، إذن لا الحواس الظاهرة ولا الحواس الباطنة تأتينا بانطباع يوحي بفكرة القوّة أو العلاقة الضروريّة.

ويتابع ذلك فيقول: إنَّ مشاهد الكون دائبة التغيُّر، يتبع شيءٌ منها شيئًا في تعاقب لا ينقطع، غير أنّنا لا نعلم أنّ هذه الأشياء المتتابعة وراءها شيء، ولا نملك بحال من الأحوال أن نتجاوز حدود المشاهدة، بحيث نستطلع ما وراءها لنقول: إنَّ وراء هذا التتابع قوّة خفيّة تربط ربطًا ضروريًا بين السابق واللاحق.

---

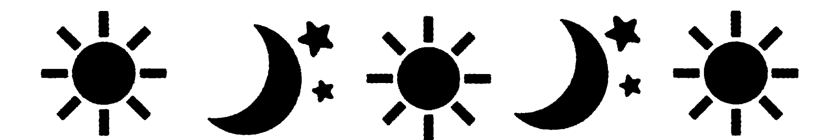
١٦ ديفيد هيوم، ص٨٥-٨٦.

ويرى أنَّ ما نسمّيه نحن بضرورة العليّة مجرّد انطباع شعوري، ففي كتاب (نحو فلسفة علمية) لزكي نجيب محمود، يقول ما مضمونه: أنّه عندما يكون لنا حدث (أ)، وليكن حدوث نار، وحدث آخر (ب)، وليكن حدوث دُخان، فإن الإنسان عندما يلاحظ حصول الحدث (ب) بعد الحدث (أ) بشكل متكرر، ينقدح في ذهنه أنّ حدث (أ) سببٌ لحدث (ب) نتيجة اعتياده على مشاهدة تعاقب وتتابع الحدثين، فالعادة في ذلك هي سبب الانطباع بعلاقة العلّية حسب وجهة نظر هيوم [١٧]. ولكننا نناقش هيوم، ونبيّن مواضع الخلل في استدلاله من خلال عدة ملاحظات:

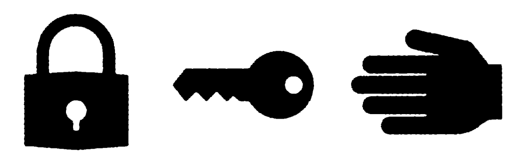
الملاحظة الأولى: ليس المعيار في اكتشاف السببية أو عدمها هو الحواس ولا التتابع في الحدوث، وتوضيح ذلك: إن التتابع في الوجود لا يستلزم حكم العقل بالسببية، والشاهد على ذلك أن الإنسان يرى مُتتابعات في الوجود ولكنه لا يحكم بوجود السببية بينهما، فها هو يرى أن ذهاب النهار يتبعه مجيء الليل بشكل متكرر ودائم، ولكنّه لم يحكم بأن النهار هو علة لليل، فالتتابع الحسّي أعم من العلّية، لأنّه قد يحصل بين أمرين دون أن يكون بينهما علّية.

<u>إن حكم العقل بالسببية لا ينشأ لمجرد تتابع الحوادث</u>

لأننا نشاهد ما يتتابع كالليل والنهار ولا نحكم بسببية أحدهما



ونشاهد حركات متزامنة لا تتابع بينها، كحركة اليد والمفتاح والقفل معًا ونحكم بأنها علل لبعضها



١٧ نحو فلسفة علمية، ص٢٩٤.

الملاحظة الثانية: أنّ هيوم من خلال هذا الدليل يسلِّم بمبدأ السببية من حيث لا يريد، ولذلك قال (جون فال) منتقدًا (هيوم) كما في كتاب (المعرفة في الإسلام) [١٨]: عند تفسيره فكرةَ العليّة على أنَّها نتيجةٌ للعادة، قد اعترف (هيوم) بطريقة ضمنية بصحّة مبدأ العلية، لأنَّ العادة والتوقّع هما علّة فكرة معنى العلية، ولولا العادة والتوقّع لما كان لدينا علةٌ لفكرة العلية، فهو يريد أن ينكر مبدأ السببية لكنه يسلِّم ضمنًا بالسببية المعرفية، والسببية المعرفية كما ذكرنا هي عبارة عن استلزام المقدمة الصحيحة للنتيجة.

وقال (راسل) ناقدًا فكرة هيوم: قانون العادة هو نفسه قانون عليٌّ، وفي الواقع يمكن رسمُ نظرية (هيوم) رسمًا كرويًا على النحو التالي: (أ) علّة (ب) تعني انطباع (أ) هو علّة فكرة (ب)، وهذا -كتعريف- جهد غير موفّق، لأنّك فررت من السببية الوجودية إلى السببية المعرفية [١٩].

الدليل الثالث: السببية سبق زمني.

وقد طرحه زكي نجيب محمود في كتابه (المنطق الوضعي) [٢٠]،وبيانه: حسب النظرة العلمية الحديثة، عندما نقوم بتحليل الحادثتين معًا نرى أنّها تنحلّ إلى مجموعة من التفاعلات، فالحادثتان – الاتصال بالحرارة، وتمدّد الحديد مثلًا – يندمجان معًا في خط واحد، فليس هناك حسب النظرة العلمية الحديثة حادثتان متلاحقتان، سبب ومسبَّب، بل هناك خطٌّ واحدٌ من أحداث متصلة تهيب بسببها الحادثة الأولى بالثانية، بحيث نسدّ الثغرات التي نفترض وجودها في سلسلة الأحداث، وإذا فعلنا ذلك انساب السبب في المسبَّب انسيابًا يجعله خيطًا متصلًا، فليس أمامنا إلا أن نغضّ النظر عن فكرة السببية إطلاقًا، لأننا لا نجد إلا خيطًا واحدًا متصلًا من الأحداث، يندمج بعضها

---

١٨ المعرفة في الإسلام، ص٤٤٥.
١٩ تاريخ الفلسفة الغربية، ص٢٦٢.
٢٠ المنطق الوضعي، الجزء الثاني، ص٢٧٢.

في بعض، من دون أن تحصل بينها ثغرات أو فواصل، بينما مبدأ العلّية يفترض ظاهرتين مختلفتين إحداهما سببٌ للأخرى، والمعلول يسبق علته، فمرجع ما يسمّى بمبدأ العلية إلى السبق الزمني، وقد ثبت عدم وجود سبق زماني في العلم الحديث، فبذلك يسقط مبدأ العلية.

وهذا الدليل يلاحَظ عليه أنّه ناتجٌ عن عدم فهم مبدأ العليّة والسببيّة، فإنّه ليس مبدأ العليّة والسببية قائمًا على الانفصال بين العلّة والمعلول، بحيث نقول: ينتهي وجود العلة عند حدّ كذا ليبدأ وجود المعلول، بل بالعكس تمامًا، إنَّ مبدأ العليّة يعني أنَّ المعلول وجودٌ نازلٌ من وجودات العلّة، وليس المعلول وجودًا منفصلًا عن وجود العلّة، ممّا يعني أنَّ المعلول في رحم العلّة، وليس شيئًا منفصلًا عنها، فإذا كان المعلول في رحمها فليس هناك وجودان منفصلان كي يقال بأننا نرى بحسب التحليل العلمي خيطًا واحدًا، وهذا يعني إلغاء مبدأ العلية، بل إنَّ هذا التسلسل الذي عبّر عنه بالانسياب والتداخل والاتصال هو المؤكِّد لمبدأ السببية، كما أن السببية لا ترتبط بالسبق الزمني حتى يُقال إن المعطيات العلمية ألغت السبق الزمني فزال مبدأ العلية بذلك، لأنّ العلة الطبيعيّة والمعلول متعاصران زمنًا، فمثلًا حركة اليد وحركة المفتاح متعاصران زمنًا ولذلك كانت إحداهما علة للأخرى.

الدليل الرابع: السببية ليست متكررة.

إنَّ السببيّة لو كانت صحيحةً لتكرّر السبب وتكرّر المسبَّب، وهذا ليس صحيحًا، فعند القيام بالتحليل العلمي لا نجد حادثة تتكرّر أبدًا. يقول زكي نجيب محمود في كتابه (المنطق الوضعي) [٢١]: الحادثة الواحدة تحدث مرّة واحدة، ثم تمضي لغير عودة، فالسبب لا يعود أبدًا، والمسبَّب لا يعود أبدًا، إنّ حادثات الطبيعة فريدة وإن تشابهت، فخذ مثلًا في عالم الإدراك الفطري للأمور

---

٢١ المنطق الوضعي، الجزء الثاني، ص٢٧٣

نقول: انفجار البارود يشعل الحريق، والزرنيخ يسبِّب الموت، وهكذا، فكأنّما انفجار البارود كائنٌ بسيطٌ واحدٌ يتكرّر كلّما تكرّر سببه، والحال أنّه ليس هناك إلا عملية ذات تفاعلات كثيرة بين مقوّمات كثيرة، كلّ هذه مُدرَكات يحسبها إدراكنا الفطري بسيطة، حتى يتصوّرها مكرّرة الوقوع، مع أنّ كلّ واحد منها مركَّب معقَّد من عدّة أحداث.

ويلاحَظ على هذا الدليل الرابع أنَّ فيه خلطًا بين السببية بين الطبيعتين والسببية بين أفراد الطبيعتين، نعم الذي لا يتكرّر ولا يعود هو السببية الفردية أي بين فرد من النار وفرد من الإحراق، أو فرد من انفجار البارود وفرد من اشتعال الحريق، أو فرد من الاتصال بالحرارة وفرد من تمدّد الحديد، فإنَّ كلّ فرد من السبب وكلّ فرد من المسبَّب لا يعود، لكن هذا لا يلغي مبدأ السببية بين الطبيعتين بمقتضى برهان السنخية بين العلة والمعلول، وهو أنه متى وجدت هذه الطبيعة بخصائصها المعيّنة وفق شروط وظروف معيّنة أنتجت الطبيعة الفلانية بخصائصها المعيّنة.

النقطة الرابعة: الحاجة للخالق.

بعد أن تقرّر لدينا أنَّ للكون بداية [٢٢]، وعرفنا استحالة حدوث الشيء بلا سبب، فإنَّ السؤال الذي يطرح نفسه هنا: بما أنَّ الكون له بداية، فمن الذي نقله من العدم إلى الوجود؟ وهنا أطروحتان: الأطروحة الدينية، والأطروحة المادية.

---

٢٢ هنالك محاولات للاعتماد على بعض النماذج والنظريات الجديدة للتخلص من افتراض بداية للكون، كالتي تشير إلى أن الانفجار العظيم لم يكن إلا ارتداداً من كونٍ سابقٍ منهار، إلا أنَّ الفيزيائي وعالم الكونيات (ألكسندر فيلينكن- Alexander Vilenkin) يؤكد بأن كل هذه النظريات لا زالت بحاجة إلى افتراض وجود بداية للكون. ففي مقال بعنوان (لماذا لا يمكن للفيزيائيين تجنب حدث الخلق؟-Why physicists can't avoid a creation event) منشور في موقع (new scientist)، يقف فيلينكن على أشهر هذه النظريات ليثبت حاجتها إلى افتراض بداية، ثم يختم بهذه المقولة: "كل الأدلة التي بحوزتنا تقول بأن الكون له بداية".

الأطروحة الأولى: الأطروحة الدينية.

وهي التي تقول: بما أنَّ للكون بداية، إذن لا بدَّ له من قوة أوجدته، بمقتضى قانون السببية القائل: لكل مسبَّب سببٌ، وهذا المُوجد يتمتّع بأربع صفات:

الصفة الأولى: أنَّ هذا المُوجد واجب الوجود، بمعنى أنّه لا سبب له.

من الذي خلق الله؟!

من الأسئلة التي كثيرًا ما تُطْرَح: إذا كان الله قد خلق الكون فمن الذي خلق الله؟! وبعبارة أخرى: إذا كان مبدأ السببية مبدأ ثابتًا، فلماذا لا يخضع الله لنفس القانون فيكون له خالق؟

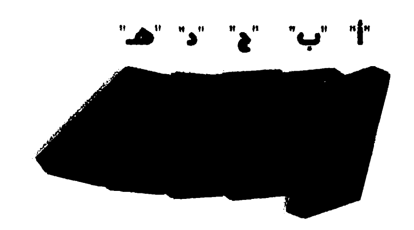
والجواب عن هذه الفكرة بوجوه:

الوجه الأول: ليس المقصود بمبدأ السببية هو أن (لكل موجود سبب)، بل هو (لكل موجود حادث سبب)، فالحادث هو الذي يحتاج إلى سبب، وهو الموجود الذي لم يكن فكان، وعليه: هل الله حادث حتى يحتاج إلى مُحدث؟! هل الله لم يكن ثم كان حتى يحتاج إلى من يفيض عليه الوجود؟! الله ليس بحادث حتى يحتاج إلى سبب يمده بالحدوث، فالله قوّة أزلية أبدية، لم يسبقها عدمٌ ولا يلحقها عدمٌ.

الوجه الثاني: يُقال في الفلسفة: التسلسل في العلل مستحيل، فلو كانت هناك أسباب لا نهاية لها، بأن يكون سبب قبل سبب قبل سبب قبل سبب إلى ما لا نهاية لما وُجِد شيءٌ في الكون أصلًا، فنحن نحتاج إلى سبب، فإذا كان السبب أيضًا يحتاج إلى سبب، وكان سبب السبب يحتاج أيضًا إلى سبب، وهكذا، ولم تقف السلسلة عند سبب لا سبب له، أي لم تقف الوجودات عند موجود وجوده نابع من ذاته، فسوف تتسلسل الأسباب إلى ما لا نهاية، وإذا تسلسلت إلى ما لا نهاية لم

يوجَد شيء، لأنّ كل سبب لا يوجد حتى يوجد السبب الذي قبله، فـ(أ) لا يوجد حتى يوجد (ب)، و(ب) لا يوجد حتى توجد (ج)، و(ج) لا توجد حتى يوجد (د)، و(د) لا توجد حتى يوجد (هـ)، وهكذا إلى ما لا نهاية، إذن بالنتيجة لن يوجد شيء، ولكننا نرى الكون موجودًا، وهذا دليلٌ على أنَّ السبب في وجوده سببٌ لا سبب له، أي سببٌ تنتهي عنده الأسباب.

الوجه الثالث: إنَّ السببية إما عقلية، وهي حكم العقل باستحالة الصدفة، وإما سببية وجودية، وهي عبارة عن ولادة المسبَّب من رحم السبب، كولادة الحرارة من رحم النار، وولادة الضوء من رحم الشمس، وهذه السببية الوجودية مخلوقة، وبما أنّها مخلوقة فلا يعقَل أن يخضع لها الباري تبارك وتعالى، وبهذا يكون السؤال خاطئٌ من أساسه، لأنَّ الله هو الذي خلق قانون السببية، فكيف يخضع لقانون مخلوق له؟!



إنَّ الكتاب "أ" يتحرك بسبب حركة الكتاب "ب"، ولكن الكتاب "ب" لا يتحرك من نفسه، فلا بد له من سبب هو الآخر، والسبب هنا هو حركة الكتاب "ج"، وهكذا، وبما أن الكتاب "أ" تحرك، إذن لا بد أن تنتهي سلسلة الكتب هذه بمصدر للحركة يمكن أن يتحرك بنفسه ولا يحتاج لمحرك كالإنسان مثلًا

لو كل شخص قرر ألا يرفع يده حتى يرفعها من هو بجانبه فلن يرفع أيٌّ منهم يده حتى يأتي شخص يملك قرار رفع يده من نفسه دون أن يعتمد على أحد غيره

فهذا الإشكال باطلٌ من عدّة جهات، إذ من جهةٍ: موضوع قانون السببيّة هو الحادث لا كلّ موجود، ومن جهة أخرى: إنَّ التسلسل في الأسباب مستحيلٌ، ومن جهة ثالثة: إنَّ السببيّة الوجوديّة مخلوقةٌ، فلا يمكن أن يخضع لها خالقها (٢٣).

الصفة الثانية: أنَّ هذا الموجد متحرّرٌ من الزمان والمكان والطاقة والمادة، لأنَّ هذه الأشياء الأربعة حدثت بالانفجار، وأمّا قبل الانفجار لم يكن شيء منها، فبما أنَّها حدثت بالانفجار إذن فمن أوجد الانفجار أوجدها، ومن أوجدها فهو منزّهٌ عنها متحرِّرٌ منها، فلا يحدّه زمن ولا مكان ولا طاقة ولا مادة.

الصفة الثالثة: أنَّ هذا الموجد مريد وقادر، حيث حدث الانفجار قبل ١٣,٧ بليون سنة ولم يحدث قبل ذلك، وهذا معناه أنَّ الموجد ذو إرادة واختيار، إذ أراده في هذا الظرف ولم يرده في ظرف آخر، فهو قادر على أن يفعل وألا يفعل، ولذلك اختار أن يحدث الانفجار في ظرف محدد.

الصفة الرابعة: أنَّ هذا الموجد كامل، لأنه أوجد كونًا مليئًا بالعلم والحكمة والإبداع والحياة، ولولا أنه كامل حيّ عليم قادر لما أعطى علمًا وحياة وقدرة وحكمة، فإنَّ فاقد الشيء لا يعطيه.

والحاصل: فإنَّنا – نحن الدينيين – نعتقد أنَّ مقتضى أنَّ للكون بداية أنَّ هناك موجدًا، وهذا الموجد كامل حي، قادر مريد، ليس له سبب، متحرر من الزمان والمكان والطاقة والمادة، وهذا الدليل هو ما يعبَّر عنه في كلمات المتكلِّمين ببرهان الحدوث (٢٤).

---

٢٣ إشكال (من خلق الله؟!) من الإشكالات المتكررة بكثرة من قبل أقلام الملحدين، انظر مثلًا كتاب (التصميم العظيم) لستيفين هوكنج ترجمة أيمن أحمد عياد، الصفحة ٢٠٦، و(لماذا لست مسيحيا) لبريتراند راسل، ترجمة عبد الكريم ناصيف، الصفحة ١٨، وغيرهم.

٢٤ يُستخدم هذا الدليل على نطاق واسع بواسطة المؤمنين في العالم الغربي، وذلك في محاورتهم ومناظراتهم مع الملاحدة، ويُطلق عليه: (حجة الكلام الكونية-The Kalam Cosmological Argument)، و"الكلام" هنا نسبة إلى علم الكلام عند المسلمين، وفي ذلك اعترافٌ وإشادة بمستوى البحوث العقلية في علم الكلام.

الأطروحة الثانية: الأطروحة المادية.

وهي التي يؤمن أصحابها بأنَّ للكون بداية، إلا أنّهم يقولون: ليس بالضرورة أن نذهب إلى فرضية الإله، بل يوجد بديل لهذه الفرضية يغنينا عن افتراض خالق، ومن أهم المُنظّرين لهذه الأطروحة هو الفيزيائي ستيفين هوكينغ، وتجد أفكاره مبثوثة في كتابه التصميم العظيم [٢٥].

إن الأطروحة المادية -التي طرحها هوكينغ وغيره- لها عدة معالم:

المعلم الأول: الطاقة الكلّية للكون صفر.

فبحسب التجارب المختبرية: لا يوجد في الكون فضاءٌ فارغٌ خالٍ من الطاقة، بل كلّ الكون طاقة، وكلّ الكون مادّة، ونحن عندما نعبِّر بالطاقة أو بالكتلة نعني بهما شيئًا واحدًا، وذلك بناءً على نظرية (آينشتاين) المشهورة: الطاقة هي الكتلة مضروبة في مربع سرعة الضوء:

$$e = mc^2$$

فالطاقة المبثوثة في الوجود هي في حال تمدّد واتّساع، وهذا معناه أنَّ كتلة أي جسم تحمل إشارة موجبة، لأنَّها لو كانت تحمل إشارة سالبة لما تمدّدت، إذ الطاقة السالبة هي التي تحدث

---

٢٥ نال هوكينغ انتقادات من بعض زملائه الفيزيائيين بخصوص كتابه التصميم العظيم (The Grand Design)، يتحدث هوكينغ في هذا الكتاب عن نظرية-م (نظرية-M)، واصفًا إيّاها بأنها النظرية الموحّدة التي كان يحلم بها آينشتاين، وأنه على ضوئها يمكن أن يخلق الكون نفسه (التصميم العظيم، ص ٢١٦-٢١٧)، وفي لقاء للفيزيائي الكبير (روجر بنروز- Roger Penrose) - والذي عمل جنبًا لجنب مع هوكينغ لفترات طويلة-، في لقاء له في برنامج (Unbelievable?)، يتحدث بنروز عن كيفية عرض هوكينغ لـ نظرية-م (نظرية-M) فيقول: (ما أطلق عليه [هوكينغ] نظرية-م هي في الواقع ليست بنظرية من الأساس، بل هي مجموعة من الأفكار والآمال والطموحات!...أعتقد أن الكتاب مضلل بهذا الخصوص، لأنها تعطي انطباعًا بأن هنالك نظرية جديدة باستطاعتها تفسير كل شيء، ولكنها ليست كذلك أبدًا، أعتقد أن الكتاب يعاني أكثر بكثير من كتبٍ أخرى!)، أما الفيزيائي (بيتر ويت-Peter Woit) فعلّق على الكتاب في مقال له بعنوان (هوكينغ يستسلم-Hawking Gives Up) قائلًا: "ادّعاء الكتاب بأن وجود الله غير ضروري لتفسير الفيزياء وعلم كونيات الكون المُبكّر أعطته شهرته، أنا من المؤيدين للمذهب الطبيعي وترك الإله خارج الفيزياء، ولكن إذا أردت خوض حرب الدين والعلم، فإن أخذك سلاحًا مشكوكًا فيه مثل نظرية-م يحيرني".

الانكماش، بينما الطاقة الموجبة هي التي تحدث التمدّد والاتّساع، فكلّ كتلة تحمل إشارة موجبة لأنّها تتمدّد وتتّسع.

وفي المقابل، توجد الجاذبية التي اكتشفها نيوتن، وهي بحسب قانونه: قوّةٌ بين جسمين تشدّ أحدهما إلى الآخر بنسبة تساوي حاصل ضرب الكتلتين مقسومًا على مربع المسافة بين هذين الجسمين:

$$F = G\frac{\mathrm{m}_1 m_2}{r^2}$$

وهذه الجاذبية طاقة سالبة وليست طاقةً موجبةً، لأنها تجذب الأجسام لبعضها البعض، ولولا الجاذبية لما بقيت المدارات والمجموعات الشمسية على أبعادها من دون تخلّف، ولما استطعنا أن نحدّد مكانًا ولا زمانًا.

وهذا يعني أنَّ الكون فيه طاقتان: طاقة موجبة تبعث على التمدد والاتساع، وطاقة الجاذبية التي تبعث على التجاذب والتقارب والانكماش، وقد حصل الانفجار نتيجة التعادل بين الطاقة الموجبة والطاقة السالبة.

وبعبارة أخرى: عندما نرجع إلى الكتلة الأولى –المعبَّر عنها بنقطة التفرد– التي بدأ الانفجار منها، نجد أنّها كانت تختزن في نفسها طاقة موجبة تساعدها على أن تتمدّد وتتّسع، وكذلك طاقة سالبة مساوية لها في المقدار ومعاكسة لها في الاتجاه، ونتيجة تعادل القوتين الموجبة والسالبة حصلت الحالة المعبَّر عنه بالصفر، فبما أن مجموع طاقة الكون هو صفر، فإن وجوده تلقائيًّا أمرٌ

ممكنٌ، إذ أنّ الحاجة لخالق تكمن في إضافة الطاقة للكون، ولمّا كانت قيمة الطاقة صفرًا، انتفت الحاجة للخالق[٢٦].

ونحن نناقش هذه النقطة فنقول: لا يجدي في المقام أن يقال: مجموع الطاقة صفر، فإنَّ كون مجموع الطاقة صفرًا في المعادلة الفيزيائية لا يلغي الوجود، وإنّما هذا هو مجرّد مبدأ رياضي يُسْتَخْدَم من أجل القياس.

وهذا من قبيل قولهم: المكان الفلاني يرتفع عن سطح البحر عشرة أمتار، حيث يعتبرون سطح البحر مبدأً للمسافة، ويعبِّرون عن هذا المبدأ بأنّه صفرٌ، مع أنَّ كونه صفرًا لا يعني أنّه لا وجود له، بل هو موجودٌ، ولكن يعبَّر عنه بالصفر لأنَّه يُعْتَبَر مقياسًا لوحدةٍ معيّنةٍ.

كذلك الحال في تعاكس الطاقة الموجبة مع الطاقة السالبة، فلو فرضنا وجود جزيئين متساويين في المقدار متخالفين في الشحنة، فإنَّ حاصل تعادلهما صفرٌ، ولكن ليس المقصود بالصفر أنَّ الوجود انعدم، بل لا زال موجودًا، وإنَّما معنى الصفر أنَّ هذا مبدأٌ لشيء آخر، لا أنّه إلغاءٌ للوجود.

وبالتالي، فإنَّ الكتلة التي انفجر منها الكون حتى إذا افترضناها صفرًا فإنّها صفرٌ بحسب المعادلة الفيزيائية، إلا أنَّها في الواقع وجودٌ، وهذا الوجود إما أوجد نفسه أو أوجده غيره، ومن الواضح أنّه لا يمكن للشيء أن يوجد نفسَه، فلا بدَّ من سبب أوجد هذه الكتلة.

ويجدر أن نُنبّه بأن هناك فرق بين التعبير بالصفر هنا، وبين التعبير به في حديثنا حول نفي أزلية الكون، حيث ذكرنا هناك معلومة وهي: بما أنّ المجرات في حال توسع وتمدد دائم منذ البداية، فلازم ذلك أننا لو رجعنا إلى الوراء لكانت النتيجة هي الصفر بمعنى العدم، لأنه متى ما

---

٢٦ كتاب التصميم العظيم لستيفين هوكنج ترجمة أيمن أحمد عياد، ص٢١٦-٢١٧.

فرضنا وجود شيء في حال توسع وامتداد، فلا مبدأ للتوسع إلا بوقوف السلسلة عند ما ليس شيئًا، فإن ما ليس شيئًا لا يقبل التمدد والتوسع، وهذا يعني العدم، بينما الصفر هنا مجرد رمز رياضي لتعادل الطاقة السالبة والموجبة عند نقطة التفرد، وعدم غلبة أحداهما على الأخرى، وليس عدمًا محضًا سابقًا على نقطة التفرد كما في المورد السابق.

المعلم الثاني: إمكانيّة ولادة الشيء من اللاشيء.

أي أنَّ هذا الكون لا موجد له، وإنَّما وُلِد الشيء من اللاشيء، وقد تبنّى هذه الفرضية بعض الفيزيائيين المعاصرين مثل: الفيزيائي (لورانس كراوس-Lawrence Krauss)، والفيزيائي ستيفين هوكينغ، يقول كراوس: إن العلم أظهر أن ولادة كون من لاشيء ليس أمرًا مُمكنًا فحسب، بل هو أمرٌ مُرجّح، ولا يحتاج في ذلك لوجود أي قوة فوق طبيعية (Supernatural force).

ويمضي ليفصّل في فكرته فيقول: عندما ندمج ميكانيكا الكم مع النسبية، فإن الفضاء الفارغ -والذي يبدو لاشيئًا- ليس بهذه البساطة التي نتصوّرها، وذلك لأنّه يتكوّن من جسيمات افتراضية (virtual particles) متذبذبة، تستمر في الوجود ثم العدم في وقت قصير جدًّا بحيث لا يمكننا ملاحظتها ولا قياسها.

وإذا انتظرنا مدّة كافية لنسمح للجاذبية بالعمل، فإن الفضاء الفارغ سيبدأ في إنتاج جسيمات حقيقية، فاللاشيء في الحقيقة غير مستقر، ومن المضمون ظهور شيء من اللاشيء إذا انتظرنا وقتًا كافيًا، بل إن الفضاء الفارغ يمكنه أن ينتج جسيمات كافية لتعلل وجود مئة مليار مجرة، ولربما تقول [والكلام لا زال لكراوس] أن الفضاء الفارغ ليس عدمًا، ولكن إذا طُبّقت ميكانيكا الكم

على الجاذبية، فسيصبح كلٌّ من الفضاء والزمان متغيرات كمومية، وحينئذٍ: كون بأكمله يُمكن أن يُوجد، بفضائه وزمانه ومادته وطاقته، بدون انتهاك أي قانون من قوانين الفيزياء [٢٧].

وفي المقابل، يناقش هذه الفكرة فيزيائي آخر، وهو البروفسور باسل الطائي، وما يميّز الطائي هو أنّ تخصصه الدقيق متعلق بالإشكال، فقد نشر أبحاثًا علمية في مجلات مُحكمة من قبيل (The Physical Review) متعلقة بالفراغ وطاقته، ولذا فهو مؤهل لخوض هذا النقاش: إن الدكتور الطائي لديه ثلاث ملاحظات عامّة على طرح كراوس، وهي:

١. كراوس يتجاهل بعض التفاصيل المهمة في قصة نشأة الكون.
٢. كراوس يخلط بين مفاهيم فيزيائية أساسية.
٣. بعض ادّعاءاته باطلة من الأساس.

ادّعى كراوس أن العلم أثبت إمكانية بل رجحان ولادة الكون من لاشيء، ولكنّ الدكتور الطائي ينبّه على أن كراوس تجاهل نقطة مهمة، فالعلم أثبت إمكانية ولادة الكون من لاشيء إذا أثّرت الجاذبية على الفراغ، فإذا كان اللاشيء لا يحتاج خالقًا لكونه لاشيئًا، فمن أين أتت الجاذبية؟! يجيب الدكتور الطائي على نفسه: الفيزياء لا تمتلك جوابًا على هذا السؤال، فعندما قمنا بإجراء أبحاث متعلقة بطاقة الفراغ في السبعينات، افترضنا تأثير الجاذبية على نسيج الزمكان، وبدون هذا الافتراض لن يكون هناك طاقة ليتم إجراء الأبحاث حولها.

ويؤكد الدكتور الطائي أن الجسيمات الافتراضية في الفراغ لا يمكن أن تتحول إلى جسيمات حقيقية دون تدخّل مجال طاقة خارجي وهو الجاذبية، فإذا فرضنا جدلًا أن الفراغ ليس بحاجة

---

٢٧ لتفصيل أكثر راجع كتاب كراوس المعنون بـ (كون من لاشيء-A Universe from Nothing)، أما كلامه المنقول فمصدره الرابط التالي: (https://www.youtube.com/watch?v=ynWKQcjznQU).

لخالق لأنه لاشيء، فمن خلق الجاذبية؟! ومن جعلها تقوم بدورها؟! (انتهى كلام الدكتور الطائي) [٢٨].

فهذه الفرضية غير معقولة من الأساس، بل العقل يكذّبها، لأنَّ العدم لاشيء، واللاشيء لا يولِّد شيئًا. ولذلك ورد تعبيرٌ علميٌ دقيقٌ وعظيمٌ في خطبة الزهراء (عليها السلام)، حيث قالت: "ابتدع الأشياء لا من شيء كان قبلها"، ولم تقل: ابتدع الأشياء من لاشيء، إذ إنَّ هذا التعبير خاطئٌ، لأنَّ اللاشيء لا ينتج شيئًا.

وقد عبّرت بالابتداع لا بالخلق، لأنَّ إيجاد الله ليس مجرَّد خلق، بل هو ابتداعٌ، بمعنى أنّه أوجد شيئًا لا مثيل سابق له، بينما الخلق قد يكون مصداقه إيجاد شيء له مثيل في السابق، كما قال القرآن الكريم عن عيسى بن مريم عليه السلام: ﴿أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾، فما فعله عيسى كان خلقًا لأنّه أوجد طيرًا، وهذا شيءٌ له مثيل، حيث توجد طيورٌ أخرى كثيرةٌ، بينما إيجاد الله أعظم من مجرّد الخلق، فهو ابتداعٌ، بمعنى أنّه أوجد شيئًا ليس له مثيل قبله [٢٩].

---

٢٨ لمراجعة الكلام المنقول، يمكن الرجوع لمحاضرة الدكتور الطائي على الرابط التالي:
.(https://www.youtube.com/watch?v=GgHvJHUCqWw)

٢٩ في الواقع هنالك ملاحظات أخرى سُجّلت على طرح كراوس، منها: أنّه أساء استخدام مصطلح العدم، فالعدم المقصود عند الفلاسفة هو العدم المطلق والذي يعني عدم وجود أي شيء بتاتًا، بينما العدم عند كراوس يحتوي على جسيمات افتراضية، وعلى قوانين فيزيائية وغيرها من الأمور، وبالتالي فلا يمكن أن ينقض كراوس -وهوكنج كذلك- المسلّمة العقلية القائلة باستحالة نشوء الشيء من العدم، لأنّ ما افترض كونه عدمًا ليس كذلك، وإن كان بصدد تفسير وجود الكون بهذه الأفكار، بحيث يكون هذا التفسير بديلًا عن وجود الله، فالفيزيائي (جورج إليس-George Ellis) يشير إلى أن كراوس تجاهل عدة أمور عليه الإجابة عليها ليصل إلى النتيجة التي يتوخاها، فعليه أولًا أن يفسّر لنا سبب وجود هذه القوانين الفيزيائية، إذ مُدّعى كراوس هو وجود بعض القوانين الفزيائية التي كانت حاكمة بحيث أدّت إلى نشوء الكون من اللاشيء! ولكنّه لم يتحدّث عن سبب وجود هذه القوانين من الأساس، ولا سبب وجودها بهذا الشكل المحدد دون القوانين الممكنة الأخرى، ولا عن كيفية وجود القوانين قبل الكون وهو الأمر الذي لا بد أن يعتقد به إذا كان يرى أن القوانين هي التي أدّ ت إلى نشوء الكون، ويصف إليس ما قدّمه كاروس من أفكار بأنّها غير مختبرة علميا، بل هي لا تعدو عن كونها تخمينات فلسفية، راجع مقال (Is Lawrence Krauss a Physicist, or Just a Bad Philosopher) المنشور على موقع مجلة (Scientific American).

المعلم الثالث: كفاية القوانين في تفسير نشوء الكون.

ومدّعى هوكينغ (٣٠) وغيره في هذا المعلم أنّه إذا عُرِفَت القوانين المُتحكّمة في مسيرة الكون فلسنا بحاجة إلى أن نفترض وراء القوانين خالقًا، بل القوانين تسري بلا خالق. ومن أجل تقريب الفكرة، نقول: لقد كان الناس في السابق يرون المطر، ولا يعلمون ما هو سببه، فكانوا يقولون: الله خلق المطر، والحال أنَّ هناك قانونًا من وراء هذه الظاهرة الطبيعية، حيث تسطع الشمس على الماء، فيتبخّر، ثم يتحوّل إلى سحاب، والرياح تثير هذا السحاب فتريقه ماءً، ثم تديره مرّة أخرى، وهكذا أوجد هذا القانون الطبيعي الصارم – الذي لا يختلف ولا يتخلّف – ظاهرة المطر.

وكذلك حال الخسوف والكسوف والزلال والبراكين، فقد كان الناس في الزمن السابق يعتقدون بأنَّ هذه الظواهر وراءها أسبابٌ غيبية، فكانوا يربطونها بالإله، والحال أنّها مجرّد ظواهر طبيعية ترجع إلى قوانين صارمة لا تختلف وتتخلّف، فلا تبقى حاجةٌ للاعتقاد بوجود الإله بعد اكتشاف هذه القوانين. وما دام الكون منذ أن حدث الانفجار يختزن قوانين طبيعية صارمة، بحيث متى ما حصل القانون حصلت آثاره، لذا لا نحتاج أن نفترض خالقًا وراء هذه القوانين (٣١).

---

٣٠ يقول مثلًا في صفحة ٢١٦ من كتاب التصميم العظيم: (لأنّ هناك قانون مثل الجاذبيّة، فإنّ الكون يمكنه أن يخلق نفسه من لاشيء).

٣١ إن هنالك فعلًا اعتقادًا لا زال شائعًا بأن الحاجة لله تكمن في تفسير الظواهر الطبيعية، وبالتالي فكلما اكتُشفت القوانين التي تحكم هذه الظواهر فإن الحاجة لله تأخذ في التقلص، ويظهر أن هذا هو تفسير كلمات بعض أقلام الملحدين التي تشير إلى أن العلم يهدد الدين ويقلل من مساحته، ومما يُذكر في هذا السياق: قصّة العالم لابلاس مع الحاكم نابليون، والتي ترجع بدايتها إلى نيوتن عندما لاحظ أن هنالك تغيّرًا بطيئًا في مدارات الكواكب، وقد يسبب تراكم هذه التغيرات نتائج كارثية، فذهب إلى أن الله يتدخل بين فترة وأخرى لإصلاح النظام الكوني ووضعه في المسار الصحيح، ولكن وبعد حدود قرن، قام العالم لابلاس بإيجاد تفسير علمي لهذه المشكلة دون الحاجة للتدخّل الإلهي، وعندما زار الحاكم نابليون وأهداه نسخةً من كتابه المعنون بـ (ميكانيكا الأجرام السماوية)، سأل نابليون لابلاس: لماذا لا أرى ذكراً لله في كتابك؟ فأجابه لابلاس: لا أحتاج إلى هذه الفرضية! ولكن أكان من المتوقع من الأساس أن نجد الله في معادلات لابلاس؟! بالطبع لا، فالله ليس قوةً أو قانونًا داخل المعادلات، ولذا لا نتوقع أن نجده في كتب الفيزياء والرياضيات، إن الإلهي يعتقد بأن الله أجرى الأمور بأسبابها الطبيعية، وعليه: فإن إيمانه لا يتزلزل عندما يُكتشف القانون المُفسّر للظاهرة أما نابليون فقد سأل السؤال الخاطئ، كان عليه أن يسأل: لماذا الكون -يا لابلاس- مُنظّم ومحكوم بقوانين نستطيع أن نصيغها بمعادلات رياضية أنيقة كالتي كتبتها؟ حينها سيكون من الصعب على لابلاس الاستغناء عن "فرضية الإله".

ولكن نحن نقول: إن معرفة القوانين لا تلغي الحاجة لله، ويتضح ذلك ببيان ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: حاجة القوانين لمحتضن، أي أن القوانين تحتاج إلى مكان تعمل فيه، فكيف تكون هي الموجدة للمكان؟! فالقانون حتى يتفعّل ويعمل يحتاج إلى زمن ومكان وطاقة ومادة، وبدون هذه العناصر الأربعة لا يمكن أن يعمل القانون، فكيف يكون القانون هو الموجد لها والحال أنه يحتاج إليها في عمله وفعاليته؟! وهذا من قبيل أن يقال: ١ + ١ = ٢ قانونٌ يُوجِد أشياء! والحال أنَّ القانون لا يوجد شيئًا، وإنَّما حتى يتفعّل يحتاج إلى مكان يعمل فيه.

الوجه الثاني: حاجة القانون إلى مقنن، إنَّنا نؤمن بأنَّ الكون يسير وفق أنظمة دقيقة، ولكننا نسأل: من الذي أودع هذه القوانين الذكية الدقيقة في ذرّات الكون وطاقاته؟! فمثلًا: عندما نأخذ بذرة ونضعها في التربة، فإنّها تتحوّل إلى شجرة، ولا شكَّ في أنَّ هذه البذرة تحمل قوانين ذكيّة هي التي أدّت إلى تحوّلها إلى شجرة، ولكن من الذي أودع فيها هذه القوانين الذكية؟! وكذلك حال النطفة، فإنّها تتحوّل إلى إنسان عبر قوانين مودعة فيها، ولكن من الذي أودع فيها شرارة الحياة عبر هذه القوانين التي تحوّلها إلى إنسان؟! فوجود القوانين الذكية التي تحكم الكون لا يعني الاستغناء عن الخالق الحكيم، لأنَّ هذه القوانين الذكية تحتاج إلى بذرة ومنطلق، وذلك المنطلق يحتاج إلى من يفيضه ويهبه [٣٢].

الوجه الثالث: حاجة المعلول الذاتية لعلته، إنَّ حاجة المعلول إلى العلّة حاجة ذاتيّة، تستمر حدوثًا وبقاءً، وليست مجرّد حاجة حدوثية، فمثلًا: الضوء له علّة، وهي القوة الكهربائية، ولو

---

٣٢ إن الاستناد إلى وجود قوانين فيزيائية للاستغناء عن وجوب وجود خالق، شبيه بشخص درس آلية عمل جهاز ما، وعندما تمكن من فهم هذه الآلية، استنتج عدم الحاجة لافتراض مهندس قام بتصميم هذه الآلية ليعمل الجهاز على ضوئها، بدل أن تكون هذه الدراسة سببًا للإذعان بوجود من صمم هذه الآلية، فهنالك خلطٌ بين مسألتين: (أ) كيفية عمل الجهاز، وهو ما توضّحه الآلية المدروسة، (ب) تفسير كون الجهاز يعمل وفق هذه الآلية الدقيقة، وهو ما يلزم افتراض وجود مهندس صمم هذا الجهاز.

انفصل الضوء عن هذه القوّة لحظةً واحدةً لانتفى. وكذلك علاقة ضوء الشمس بالشمس، فإنّه لو انفصل عن الشمس ولو للحظة لانتهى. وهذا يعني أنَّ علاقة العلّة بالمعلول هي علاقة الفيض والمدد، فلا بدَّ من أن يبقى فيض العلّة متواصلًا لا ينقطع عن المعلول، وإلا لا يمكن أن يبقى المعلول.

وبالتالي فإنَّ هذا الكون كله لا ينفك عن سببه لحظة واحدة، إذ علاقة الخالق بهذا الكون علاقة الفيض والعطاء في كل آنٍ، لا أنَّ الله أوجد الكون وأودع فيه قوانين ذكيّة ثم جعله يسير لوحده على طبق تلك القوانين، فالكون في كلّ لحظة مرهونٌ بالمدد والفيض الإلهي.

وأمّا إذا آمنّا بأنَّ الكون لا يحتاج إلى فيض الخالق، فهذا الضوء إذن لا يحتاج إلى فيض القوّة الكهربائية! وهذه النار لا تحتاج إلى الغاز، بل تتولّد في أوّل لحظة منه، ثم تستغني عنه بعد ذلك! ومن الواضح أنَّ هذا المنطق منطق غير عقلي، لأنَّ حاجة المسبَّب للسبب حاجة ذاتية كامنة في صميم وجوده وسارية لا تنفكّ لحظة واحدة، فالكون كله لا ينفكّ عن الخالق وعن المعطي المفيض لحظة واحدة.

وهذا ما تحدّث عنه القرآن في سورة الواقعة، حيث قال: ﴿أَفَرَأَيْتُم مَا تُمْنُونَ * أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾، ﴿أَفَرَأَيْتُم مَا تَحْرُثُونَ * أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾، ﴿أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ * أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ﴾، ﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ * أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ﴾، فكلّ هذه الآيات تؤكّد على أنَّ حاجة المخلوق إلى الخالق حاجةٌ ذاتيةٌ.

المعلم الرابع: فرضية خلق المفردة لنفسها.

وهي التي طرحها (بيتر آتكنز-Peter Atkins) الذي هو من كبار الملاحدة، حيث قال: الزمكان شكّل ذاته، بمعنى أنَّ النقطة المفردة التي منها تولّد الكون هي التي خلقت نفسها.

وفي المقابل، (كيث وارد-Keith Ward) – بروفسور سابق في جامعة أكسفورد – يقول ردًّا على (آتكينز): من المستحيل أن يؤثر شيءٌ وهو بعدُ لم يوجد، فكيف تخلق النقطة نفسها قبل أن توجد؟! وإني لأعجب هم يفترضون لكل شيء سببًا لكن إذا جاؤوا إلى أول شيء وهو أول حادث – وهو انفجار الكون – يقولون لا سبب له! إذا كانوا يرون لكل شيء سببًا، ولولا السببية ما بُنِيَ علمٌ ولا اُبْتُكِرَت نظريةٌ، فكيف إذا جاؤوا إلى أهمّ شيء – وهو بداية الكون – يقولون: هذه النقطة التي منها انبثق الكون لا سبب لها وأوجدت نفسها بنفسها؟![٣٣]

والخلاصة: إنَّ الصحيح هو ما تطرحه الأطروحة الدينية، وهو أنَّ وراء إيجاد الكون خالقًا عالمًا قديرًا، كما قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾، وقال في آية أخرى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾، وهذا النحو من الاستدلال بالأثر على المؤثِر يعبَّر عنه في الفلسفة بالدليل الإنّيّ.



33 God, Chance and Necessity.

برهان النظم والضبط الدقيق

بعدما بحثنا في نشأة الكون، ودلالتها على وجود خالق، فإن التسلسل المنطقي يقودنا للبحث في هذا الكون الناشئ، وعن دلالته على وجود الله، وهذا البرهان له عناوين مختلفة، ففي الفلسفة يستدل على وجود الله ببرهان العناية، وفي علم الكلام يُعبّر عنه ببرهان النظم، وفي الفيزياء يُعبّر عنه ببرهان الضبط الدقيق، وهذه البراهين باختلافها ترتكز على نقطة واحدة، وهي أن الفعل المحكم يدلّ على أنّ الفاعل دقيق وحكيم.

ولتوضيح ذلك نقول: إن الفعل الذي نفعله بحاجة إلى ثلاثة عناصر: قانون ومادّة وهيئة، والفعل المحكم يكون بتطويع القانون لتطوير المادّة لهيئة مفيدة، فمثلًا: عندما نمر بلوحة فنية بديعة معلّقة على الحائط، فإنّنا نحكم على الفعل بأنّه فعل محكم، حيث إن صناعة اللوحة الفنية تمّت بالاستفادة من القوانين الطبيعية لتطوير المادة الصبغية حتى تتحول إلى لوحة جذّابة، وبهذا تكون اللوحة فعلًا مُحكمًا، والفعل المحكم يدلّ على أنّ وراء اللوحة فنّانًا قديرًا. وجهاز الكمبيوتر كذلك فعلٌ محكم، يدل على صانع دقيق وهو المهندس الذي صنع الكمبيوتر، حيث إنّه استفاد من القوانين الفيزيائيّة، فجمع الإشارات الكهربائيّة ورتّبها بحيث شكّل هذا النظام الخازن للمعلومات والمبرمج لها.

وعليه: هل الكون فعلٌ محكمٌ يدل على صانع حكيم وراءه؟

إن البحث حول هذه النقطة يمكن أن يكون من عدة نواحٍ، ولكننا نختار الناحية الفيزيائية، فإن علماء الفيزياء يقولون إن الكون يخضع لثوابت فيزيائية محددة، وهذه الثوابت يجب أن تكون قيمها في نطاق ضيّق جدًّا بحيث لو زادت أو نقصت بمقدار ضئيل جدًّا لحدثت نتائج خطيرة تجعل من الكون مختلفًا تمامًا، فالتغيير في بعض هذه الثوابت يجعل من الكون عقيمًا لا تتشكل فيه المجرات ولا النجوم ولا الكواكب، والتغيير في بعضٍ آخر من الثوابت يجعل من المستحيل للحياة الذكية أن تتطور على أي كوكب، أي لولا دقة القوانين الفيزيائية وثوابتها لما أمكن للإنسان أن يتكوّن، ولذا يقول الفيزيائي (فريمان دايسون-Freeman Dyson): (يبدو أنَّ الكون كان يعلم أنَّنا قادمون)[٣٤]! أي أنَّ الكون سار بهذه الطريقة إلى أن أصبح قابلًا للحياة وكأنّه كان يعلم أنَّ البشر قادمون إليه.

وهذه الدقة المتناهية فعل محكم تدل على وجود مصمم ذكي، وهذا ما أدّى لظهور برهان الضبط الدقيق (Fine Tuning Argument) كدليل على وجود الله، والأمر المميز بهذا الدليل: أن من يروّج إلى أن الكون وثوابته مضبوطة بدقة هم علماء فيزياء من الطراز الأول، كرئيس الجمعية الملكية البروفسور (مارتن ريس-Martin Rees) في كتابه (ستة أرقام فقط - Just six numbers)، ومدير معهد ستانفورد للفيزياء النظرية (ليونارد ساسكيند-Leonard Susskin) في عدد من كتبه ومحاضراته، وغيرهم العديد العديد، حتى قال الفيزيائي (بول ديفيز- Paul Davies): (هنالك اتفاق واسع النطاق بين الفيزيائيين وعلماء الكونيات بأن الكون في عدة نواحٍ مضبوط بدقة ليسمح بوجود الحياة)[٣٥].

---

٣٤ Disturbing the Universe, 1979, pp. 250-251.

٣٥ راجع مقال (How bio-friendly is the universe) المنشور في (International Journal of Astrobiology) أبريل عام ٢٠٠٣.

وفيما يلي: سنستعرض الثوابت الفيزيائيّة بالاستعانة بكلمات علماء الفيزياء أنفسهم، ومن ثم سنبحث عن التفسير المناسب لوجود هذه الثوابت بالاستعانة بدليل حساب الاحتمالات، ومن ثم سنناقش الإشكالات المُثارة حول برهان النظم.

الأمر الأول: استعراض بعض الثوابت الفيزيائية.

إليك أيّها القارئ بعض الثوابت الفيزيائيّة المضبوطة بدقة:

الثابت الأول: الكفاءة النووية ($\varepsilon = 0.007$).

ويتعلق هذا الثابت بالطاقة الصادرة من النجوم، إذ لا يخفى أنَّ الشمس تصدر طاقة، وهذه الطاقة تأتي من الاندماج النووي بين ذرّات الهيدروجين في قلب الشمس الذي يؤدي -أي الاندماج- إلى تكوّن ذرات الهيليوم. نحن نعلم أن ذرة الهيدروجين بها بروتون واحد في نواتها، ولو كانت الكفاءة النووية تساوي ٠,٠٠٨ بدلًا من ٠,٠٠٧ لأصبحت القوة التي تربط بين البروتونات شديدة بحيث لا تبقي على بروتون واحد إلا وربطته بآخر، وبهذا لا يبقى للهيدروجين أثر، فقد ذكرنا أن الهيدروجين يتكوّن من بروتون واحد في نواته، وزيادة الكفاءة النووية إلى ٠,٠٠٨ لا تسمح بأن يبقى بروتون بدون أن يرتبط بآخر وعند غياب الهيدروجين عن الكون فلن نحصل على الماء في أي جزء من الكون، إضافة إلى أنه لن يكون هناك وقود للشمس.

وإذا قلّت الكفاءة النووية عن ٠,٠٠٧ إلى ٠,٠٠٦ فإن القوة لن تكون كافية لربط مكونات الهيليوم ببعضها البعض، وحينها سيكون الكون عندنا كونًا بسيطًا يتكون من الهيدروجين فقط، ونتيجة ذلك هي موت النجوم وتحولها إلى رفات [٣٦].

---

[٣٦] كتاب ستة أرقام فقط، إصدار مركز براهين، ص٧١-٧٢.

الثابت الثاني: الثابت الكوني.

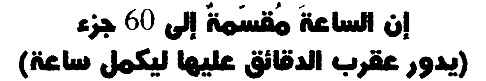
ويمكن تعريفه على أنّه قوّة مضادة للجاذبيّة، وقد ذكرنا أن ثابت الكفاءة النووية لا يمكن أن يتغيّر ولو بمقدار ٠٠١ , ٠، وكان ذلك كاشفًا عن ضبط دقيق جدًّا، ولكن الثابت الكوني يحمل مفاجأة أكبر بكثير، فهذا الثابت لا يمكن أن يتغيّر ولو بمقدار 10^{-122}، أي لا يمكن أن يزيد ولا ينقص ولو بمقدار:

0.000000000000000000000000000
00000000000000000000000000000
00000000000000000000000000000
00000000000000000000000000000
00000000000001

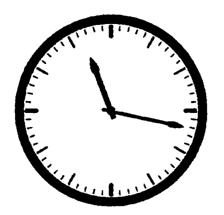
إذ إن الزيادة ولو بهذا المقدار الضئيل ستمنع النجوم من التكوّن، وذلك لأن النجوم تتكوّن لأن قوة الجاذبيّة تجذب أجزاءها لبعضها البعض، والقوة المضادة للجاذبية التي عبّرنا عنها بالثابت الكوني كان بإمكانها أن تمنع هذا التجاذب، وتمنع تكوّن النجوم والكواكب لو كانت أكثر من مقدارها الحالي بمقدار ضئيل جدًّا جدًّا، ولو كانت هذه القوم أكبر بـ 10^{-122} لمنعت من تكوّن النجوم والكواكب، وبالتالي لمنعت من وجودنا، والخلاصة: إن علماء الفيزياء لم يتوصلوا أبدًا للسر وراء هذه الدقة، إذ إن هذا القدر من الدقة لأمر محيّر جدًّا لا بد من التأمل فيه [٣٧].

---

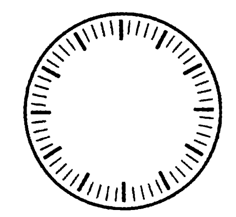
٣٧ راجع محاضرة بروفيسور الفيزياء في جامعة هارفرد (ليونارد ساسكند-Leonard Susskind)، والمعنونة بـ (Is the Universe Fine-Tuned for Life and Mind).



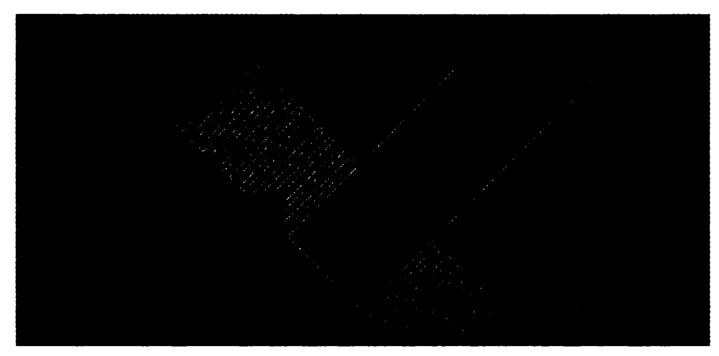
إن الساعةَ مُقسَمةٌ إلى 60 جزء
(يدور عقرب الدقائق عليها ليكمل ساعة)



ولكنِ لنتخيّل ساعةً أخرى
مقسّمة إلى 10 أُسّ 122

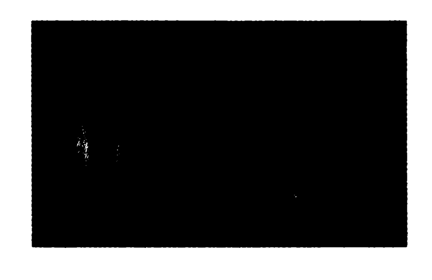


ومع كثرة أجزاء هذه الساعة
إلّا أنّه يجب أن تضبط على جزء واحد من بين 10 أس 122 جزء
وقد وقع هذا فعلًا!! وهذا ما يدعو للدهشة والحيرة



ولتتصوّر مدى ضخامة العدد 10 أس 122
تذكّر أنّ:





عدد البروتونات في كل الكون المرئي
هو حوالي 10 أس 80 فقط



الثابت الثالث: النسبة بين القوتين الكهرومغناطيسية والجاذبية ($N = 10^{36}$).

هنالك عدة قوى تحكم العالم، منها القوة الكهرومغناطيسية التي تجذب الجسيمات المختلفة الشحنات لبعضها، وقوة الجاذبية المعروفة، وإن نسبة القوة الكهرومغناطيسية إلى قوة الجاذبية هي نسبة مهمة جدًّا وتساوي 10^{36}، ولو نقصت النسبة عن هذا المقدار فإن عدد الكواكب سيتقلّص، ولن ينمو أي حيوان إلى حجم يتجاوز حجم الحشرة بكثير، لأن الجاذبية ستسحق أي أجسام بحجم جسم الإنسان، والحشرات وإن لم تسحقها الجاذبية، إلا أنّها ستحتاج أرجلًا سميكة لتحملها على الرغم من صغر وزنها، وذلك لشدة قوة الجاذبية في هكذا كون، وستكون أعمار النجوم قصيرة بحيث لن يكون من الممكن أن يحدث التطوّر، ويتطوّر الإنسان وباقي المخلوقات الحيّة [٣٨].

الثابت الرابع: عدد الأبعاد المكانيّة ($D = 3$).

إن عدد الأبعاد في هذا الكون هو ثلاثة فقط، ولهذا الرقم خصوصيته وتبعاته التي منها أن القوى مثل الجاذبيّة والكهرباء ستخضع لقانون التربيع العكسي، والمقصود أن قوة الجاذبيّة بين جسمين-مثلًا- تتناسب عكسيًّا مع مربّع المسافة بينهما، وهذه العلاقة نفسها موجودة كذلك بين الجسمين المتجاذبين كهربائيًّا. وإنّ قانون التربيع العكسي هو نتيجة لكون الأبعاد المكانية ثلاثة، فلو زاد عدد الأبعاد لتغيّر قانون التربيع العكسي، والنتيجة المأساويّة لهكذا تغيّر هي عدم استقرار الكواكب، وكذلك عدم وجود الذرّات، وذلك لأن الإلكترونات لن تكون مستقرّة في مداراتها إذا لم يكن هنالك قانون التربيع العكسي [٣٩].

---

٣٨ كتاب ستة أرقام فقط، إصدار مركز براهين، ص٥٠.

٣٩ المصدر السابق، ص١٧٠-١٧٢.

إذن عند زيادة عدد الأبعاد فلن يكون هنالك ذرّات ولا كواكب مستقرّة، ولكن ماذا سيحدث لو كان الكون ذا بعدين فقط؟! والجواب عن ذلك: إن إحدى النتائج هو أنّه سيستحيل أن يكون للإنسان جهاز كالجهاز الهضمي، وذلك لأنه لا بدّ أن تكون أعضاء هذا الجهاز مُجُوّفةً، وهو مما يستحيل تحققه في كون ذي بعدين.

الأمر الثاني: تفسير دقة الثوابت الكونيّة.

إن لزوم كون الثوابت في نطاق ضيّق من أجل أن تسمح بتطوّر الكون ووجود الحياة، وحصول الثوابت على قيم مناسبة في هذا النطاق الضيّق، دليلٌ على أنّ هنالك خالقًا عاقلًا حكيمًا خلق الكون بهذه الكيفيّة، وتوضيح ذلك بالمثال التالي: هب أن هنالك مريضًا في حالة خطرة، وهو بحاجة إلى دواء بمقدار معيّن بحيث لو زاد بمقدار ٠,٠٠٠١ لحصلت لهذا المريض مضاعفات خطيرة، ولو قلّ الدواء بمقدار ٠,٠٠٠١ لما كان كافيًا لشفاء المريض، وبعد ذلك عرفنا أن المريض أُعطي هذا الدواء بالفعل، فإننا سنحكم بأنّ هنالك طبيبًا حاذقًا ودقيقًا، قد اكتشف حاجة المريض إلى الدواء بهذا المقدار الدقيق والحرج، وأعطاه إيّاه، ولكن ماذا لو كان الدواء بحد حرج بحيث لا يمكن أن يزيد أو ينقص ولو بمقدار 10^{-122}، فحينها سيزيد يقيننا وتأكدنا بأن هنالك طبيبًا حاذقًا قد قام بإعطاء المريض هذا الدواء، وأن إعطاءه الدواء لم يكن صدفة.

تعقيب: إن استدلالنا في المثال السابق على وجود الطبيب كان ببرهان حساب الاحتمالات، وهو ما سنستخدمه لتفسير دقة الثوابت الكونيّة، وبرهان حساب الاحتمالات هو دليل رياضي يُستخدم في مجالات العلوم المختلفة لإثبات النتائج والحقائق، وذلك بخطوات ثلاث: جمع الظواهر، والمقارنة بين الفرضيات، والتناسب العكسي بين هذه الفرضيات من حيث درجة الاحتمال.

النقطة الأولى: توضيح دليل حساب الاحتمالات.

من أجل توضيح هذا الدليل، نضرب مثالًا، وهو: هل الكواكب التسعة السيّارة التي تدور حول الشمس – وخصوصًا كوكب الأرض – تشكّلت من السديم -أو السحابة الكونية- نفسه الذي تشكّلت منه الشمس، أم كانت وجودًا مستقلًا عن وجود الشمس من أول الأمر، لا تربطها بها أي رابطة أو أصل مشترك؟ ومن أجل الإجابة عن هذا التساؤل نطبِّق الخطوات الثلاث.

الخطوة الأولى: جمع الظواهر.

وهنا عدّة ظواهر: فأولًا: عمر الأرض يساوي عمر الشمس. وثانيًا: حركة الأرض حول نفسها وحول الشمس منسجمةٌ مع حركة الشمس حول نفسها، إذ كلاهما يسيران من الغرب إلى الشرق. وثالثًا: يوجد تناسبٌ بين درجة سرعة حركة الأرض ودورانها حول نفسها ودرجة سرعة دوران الشمس حول نفسها. ورابعًا: إنَّ العناصر التي تتكوّن منها الأرض تتكوّن منها الشمس أيضًا، فعنصر الهيدروجين مثلًا هو العنصر الحاكم في كليهما. وخامسًا: إنَّ حرارة باطن الأرض حرارةٌ عاليةٌ جدًا كما هو باطن جرم الشمس.

الخطوة الثانية: المقارنة بين الفرضيات.

وهنا أمامنا فرضيتان: إما أن تكون الأرض مشتركةً مع الشمس في الأصل -وهو السديم-، وإما أن تكون الأرض موجودًا مستقلًا تمامًا، ومن الواضح أنَّ الفرضية الأولى صالحةٌ لتفسير الظواهر التي جمعناها، لأنَّ الأرض إذا كانت تشكّلت من السديم نفسه الذي تشكّلت منه الشمس وانفصل كلاهما عنه، لكانتا متساويتين في العمر والسرعة واتجاه الحركة... وهذا يعني أنَّ هذه الظواهر تصبّ في صالح هذه الفرضية.

وأمّا الفرضية الأخرى فهي ترى أنَّ الأرض وُجِدَت مستقلّةً من بداية الأمر، لكنها تساوت صدفةً مع الشمس في السرعة، وفي الحركة، وفي الحرارة، وفي العناصر، فهذه كلّها فرضيات تجعل احتمال كون الأرض موجودًا مستقلًا احتمالًا ضئيلًا، لأنَّ تحقّق هذا الاحتمال يبتني على فرض صُدَفٍ متعدّدةٍ.

الخطوة الثالثة: التناسب العكسي.

ومعنى وجود تناسب عكسي بين الفرضيتين أنّه كلما تضاءلت درجة احتمال الفرضية الثانية، وهي فرضية الاستقلال، تصاعدت درجة احتمال الفرضية الأولى، وهي فرضية الاشتراك، فإذا افترضنا أنَّ الفرضية الثانية – وهي الاستقلال – ضئيلةٌ بحيث تكون نسبة تحقّقها ١٪ فإنَّ احتمال الفرضية الأولى يصل إلى ٩٩٪، وهذا يعني أنَّ الفرضية العلمية الصحيحة هي الأولى.

ومن هنا يتّضح أنَّ دليل حساب الاحتمالات لا يؤدّي إلى اليقين بمعنى مطابقة الواقع ١٠٠٪، بل يؤدّي إلى ما يسمّى باليقين الرياضي أو اليقين العلمي، وهو اليقين المعتدّ به في مجالات العلم من أجل الاستنتاج، فهو دليلٌ يُسْتَنَد إليه ويُعْتَمَد عليه في مجالات العلوم المختلفة [٤٠].

---

٤٠ يجدر بالذكر أن كون الثوابت الفيزيائية مضبوطة بدقة قد أرّق كُتّاب الإلحاد وأزعجهم، ونسوق لك -أيّها القارئ العزيز- مثالين: سُئل ريشارد دوكنز: هل يوجد أي دليل للإيمان بالله بحيث يُمثِّل تحدياً للإلحاد، مما جعلكم تتوقفون وتتأملون فيه؟ فأجاب دوكنز بأن مسألة ضبط الثوابت الكونية بحاجة إلى تفسير، إشارةً إلى قوة دليل الضبط الدقيق، لمراجعة الكلام المنقول، يمكن الاطلاع على الرابط التالي (دقيقة ٥٥:٥٠): (https://www.youtube.com/watch?v=n7IHU28aR2E).
وفي مقطع آخر يقول كاتب آخر من كُتّاب الإلحاد الجدد وهو (كريستوفر هيتشينز Christopher Hitchens-): "نُسأل أحياناً عن أفضل حجة قُدِّمت ضدنا من الطرف الآخر [أي من الطرف المؤمن بالله]، أنا أعتقد أننا كلنا سنختار دليل الضبط الدقيق، إنه ليس تافهاً فيجب أن تقضي وقتاً للتفكير فيها والعمل على حلّه"، يمكن مشاهدة المقطع من خلال الرابط التالي: (https://www.youtube.com/watch?v=E9TMwfkDwIY).

النقطة الثانية: تطبيق دليل حساب الاحتمالات على الكون.

تحصّل ممّا ذكرناه: أنَّ الكون فيه ستة ثوابت رياضية لها حدودٌ دقيقةٌ لا تزيد ولا تنقص، فهل حصلت جميع هذه الثوابت بهذه الأرقام الرياضية الدقيقة صدفةً؟!

وللإجابة عن ذلك، نرجع إلى دليل حساب الاحتمالات، فنقول: يوجد عندنا احتمالان: إمّا أن تكون هذه الظواهر قد نشأت عن مصمم ذكي، وإما أن تكون هذه الظواهر قد نشأت صدفةً، بمعنى أنَّ وجود كلّ ظاهرة منها صدفة! وكونها بهذه النسب الرياضية الدقيقة صدفة! واجتماعها في كون واحد صدفة! والتناسق فيما بينها في العمل صدفة! ومن الواضح أنَّ هذا الاحتمال لا قيمة له، فيثبت أنَّ لهذا الكون مصمِّمًا ذكيًّا.

وبعبارة أوضح: عندما نقارن احتمال أن يكون وجود هذه الثوابت الرياضية الستّة صدفة، وحدودها الدقيقة صدفة، واجتماعها صدفة، والتناسق فيما بينها صدفة، مع احتمال أن يكون كلّ ذلك من تصميم مصمِّم ذكي، نجد أنَّ الاحتمال الأول ضئيلٌ جدًّا، بينما الاحتمال الثاني كبيرٌ، وبما أنَّ بينهما تناسبًا عكسيًا فإنّه كلما قلّ احتمال فرضية الصدفة ارتفع احتمال فرضية الخالق القدير، إلى أن تصل درجة الاحتمال إلى مستوى اليقين الرياضي.

ومن أجل تقريب الفكرة، نضرب مثالًا مبسَّطًا، وهو: لو أخذ شخصٌ عشرة أوراق، ورقّمها من ١ إلى ١٠، ثم خلطها ووضعها في جيبه، ثم أراد أن يضع يده في جيبه على ورقة من تلك الأوراق بشكل عشوائي، فحينئذٍ يكون احتمال أن يصيب الورقة التي مكتوبٌ عليها رقم ١ في المرّة الأولى هو ١/ ١٠، واحتمال أن يضع يده في المرّة الثانية على الورقة التي عليها رقم ٢ هو ١/ ١٠٠، واحتمال أن يضع يده على الورقة المكتوب عليها ٣ في المرّة الثالثة هو ١/ ١٠٠٠...

واحتمال أن يضع يده على الورقة التي مكتوبٌ عليها ١٠ في المرّة العاشرة هو ١ على عشرة ملايين، وهذا احتمالٌ لا قيمة له رياضيًا.

وهكذا هو حال الكون، فإنَّ احتمال أن تكون هذه الثوابت الدقيقة والقوانين الذكيّة التي تدير الكون قد حصلت كلّها صدفةً عبر انفجار مادّة عمياء ليس سوى احتمال لا قيمة له رياضيًا، لأنَّ كلّ ثابت من ثوابت الكون يعطي احتمالًا قويًّا بوجود قوة حكيمة، وكلّما ضربنا هذه الاحتمالات في بعضها، فسوف تتراكم الاحتمالات إلى أن نصل إلى حدّ اليقين الرياضي بوجود قوّة حكيمة.

ولذلك، ذكرنا في الأبحاث السابقة أنَّ (روبن كولينز-Robin Collins) يقول: إنَّ تأثير ثبات القيم في نشأة الحياة صدفة احتماله (١ × ١٠^-١٢٣^)، وهذا الرقم لا يمكن حتى كتابته فضلًا عن تحقّقه! فلا مقايسة أصلًا بين احتمال الصدفة وبين احتمال الخالق القدير.

وكلّما تأمّلنا في الكون زاد يقيننا بذلك، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾، وقال في آية أخرى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[٤١].

---

٤١ إن بعض العلماء الذين ذُكِرَت أسماؤهم كليونارد ساسكيند لا يقولون بأن الله هو من ضبط هذه الثوابت، وإنما يميلون إلى تفسير الضبط الدقيق بفرضية الأكوان المتعددة (Multiverse)، وهذه الفرضية تنص على أنّه لا يوجد كوننا فحسب، بل هنالك عدد هائل من الأكوان، وكل كون يحمل قيمًا مختلفة للثوابت الفيزيائية، وبهذا يمكن تفسير الضبط الدقيق، حيث أنه ليس من المستغرب أن يظهر كوننا بالقيم المناسبة من بين عدد هائل من الأكوان بالقيم المختلفة، ولمناقشة هذه الفكرة نذكر عدة أمور:

الأمر الأول: إن هنالك مناشئ متعددة لفرضية الأكوان المتعددة في الفيزياء الحديثة، منها فرضية الـ (التضخّم الأبدي- Eternal inflation) التي تنص على أن التضخّم الذي حصل في بداية الانفجار العظيم مستمر، ومن نتائج هذا الاستمرار هو توليد أكوان جديدة تنشأ من الكون السابق على شكل فُقاعة، ولكن هذا المنشأ وكل المناشئ الباقية لا تعدو عن كونها فرضيات تفتقر للأدلة، بل إنّه يتعذّر اختبار هذه الفرضية والتأكد من صحتها، لأن الأكوان الأخرى ستكون خارجة عن نطاق التجربة، وهذا ما يجعل الفرضية أقرب للفلسفة والميتافيزيقا منها إلى العلم التجريبي إذ أنّها غير قابلة=

الأمر الثالث: مناقشة التساؤلات المتعلقة ببرهان النظم.

التساؤل الأول: كيف نستكشف الضبط الدقيق بدون مقارنة؟

نُسب إلى هيوم أنّه أشكل على برهان النظم بأن النظام الدقيق لا يمكن استنتاج وجوده إلّا بالمقارنة، فعندما نشاهد منزلًا، فإننا لا نستطيع أن نحكم بأن هذا المنزل بناؤه دقيق ومحكم إلّا عندما نقارنه بمنزل آخر، ونرى أن أحدهما أفضل من الآخر بناءً ودقة، حينها سنستنتج بأن وراء المنزل مهندسًا دقيقًا، ولكن هذا متعذّر بالنسبة للكون، إذ أننا لا نشاهد إلا كونًا واحدًا لا غير، فلا يمكن مقارنة هذا الكون بآخر لنقول إنّه يتميّز عليه بالدقة، ونستنتج حينها وجود مصمم.

ولكننا نقول إن برهان النظم وبالتحديد برهان الضبط الدقيق يبتني على دليل حساب الاحتمالات، وليس له أي علاقة بالمقارنة، فنحن حكمنا على الطبيب الذي عالج المريض في ذلك المثال بالحكمة والذكاء لإدراكه أن المريض يحتاج جرعة من الدواء لا يمكن أن تزيد ولا تنقص ولو بمقدار ٠,٠٠١، ولم نحتج في حكمنا عليه بالحكمة والعقل أن نقارنه بطبيب آخر، فنفس فعله هذا يدل على أنّه فعل محكم، وبحساب الاحتمالات يدل على أنّ الفاعل دقيق، وكذلك الكون

=للتخطئة، ولذا نجد العديد من كبار الفيزيائيين قد وقفوا موقف المعارضة لفرضية الأكوان المتعددة، منهم على سبيل المثال: (بول ديفيز-Paul Davis)، (روجر بنروز-Roger Penrose)، (جورج إليس-George F. Ellis).

الأمر الثاني: غياب المُرجّح لهذه الفرضيّة، إذا إنّه ليس من المنطقي تفسير الضبط الدقيق بـ ١٠^٥٠٠ كون -كما يقول هوكينغ مثلًا- عوضًا عن القول بوجود ضابط دقيق ، فإذا رأينا كوبًا من الشاي بمقدار سكّر مناسب فإننا سنحكم بأن هنالك من وضع كمية مناسبة من السكر في كوب الشاي، ولن نفترض وجود عدد هائل من أكواب الشاي بمقادير سكر مختلفة وحصلنا مصادفة على كوب الشاي بمقدار السكر المناسب! بدون أن يكون لدينا أي مُرجّح لفرضية الأكواب المتعددة!

ولذا نجد العديد من العلماء قد عابوا على تفسير الضبط الدقيق بالأكوان المتعددة كونه يخالف مبدأ علميا هامّا وهو (شفرة أوكهام-Occam's razor)، والذي ينص على أنّه عند وجود أكثر من فرضية لتفسير قضية معينة، فإن الفرضية الأبسط والتي تحمل عددًا أقل من الافتراضات هي ما يجب أن نختاره.

الأمر الثالث: يشير روبين كولنز إلى أن توليد الأكوان المتعددة في مختلف نسخ فرضية الأكوان المتعددة يكون نتيجة تفاعل قوانين متعددة مع بعضها البعض، وهذا بحد ذاته بحاجة لمصمم، ويشير كذلك إلى أن هنالك قوانين حاكمة لا تتغير من كون لآخر، ففي التضخم الأبدي: قوى الجاذبية والنووية موجودة في كل الأكوان، ولذا فإن الفرضية لا تفسر اختيار هذه القوانين دون غيرها، ويمكن مراجعة مقالات ومحاضرات كولنز للاستزادة.

هو في حد ذاته قائم على ثوابت فيزيائية لا تزيد ولا تنقص، فهو في حد ذاته يدل بحساب الاحتمالات على أن فاعله دقيق وحكيم وعاقل.

التساؤل الثاني: ما الهدف من هذا الكون الواسع؟

نحن كبشر نعيش في كوكب الأرض، ولكن نسبة هذا الكوكب للكون كلّه كنسبة حبة رمل للأرض كلّها، فلماذا خلق الله كلّ هذا الكون الواسع؟! ألم يكن يكفي أن نعيش في مجرتنا درب التبانة فقط؟! أليس في وجود هذا الكون الشاسع عبث ينافي كون الفاعل دقيقًا؟

ونجيب على هذا التساؤل بأنّه يوجد في علم الكلام بحثان أحدهما عن دقة الخالق والآخر عن هدفيته، وما نحن بصدده في برهان النظم والضبط الدقيق هو البحث الأول، ولا شك أنّ الثوابت الفيزيائيّة بحدودها الدقيقة دالّة على أن الخالق دقيق، وأمّا تحديد الهدف من هذا الكون الواسع فهو بحث آخر لسنا بصدده الآن.

ولكننا نشير إلى أمر، وهو أن النجوم التي نشاهدها في الكون الشاسع دخيلة في حياتك أيها الإنسان وأنت على كوكب الأرض! فالنجوم النيترونيّة الكبار تصنع في أفرانها الذريّة المادة الثقيلة الداخلة في تكوين جزيئات المادة الحيّة على الأرض، والنجوم الصغيرة دخيلة في حفظ الحياة في الكواكب القريبة لها، إذن حياتنا كبشر متأثرة بهذا الكون الشاسع من حولنا وليست منفصلة عنه حتى يُقال إنّ خلقه عبث.

التساؤل الثالث: كيف نفسّر التصميم السيِّئ؟

هنالك من يقول: كما أنّ الكون به ضبط دقيق، هنالك ضبط سيِّئ كذلك، وكما أن هنالك جوانب بها تصميم حسن، نشاهد كذلك جوانب أخرى بها تصميم سيِّئ، وهذا يعني أن المصمم

يخطئ أحيانًا ويصيب في أحيانٍ أخرى، وقد مثلوا للتصميم السيِّئ بالعين، فقالوا: إن شبكيّة العين بسمك ورقة السجائر، ومع رقتها إلا أنّها تضم عشر طبقات من الخلايا العصبيّة، والسطح الأمامي لها يواجه الخارج، بينما السطح الخلفي يواجه طبقة من الأوعية الدموية، والإشكال هو: أن هذه الطبقات تشتت الضوء قبل أن يقع على البقعة الحساسة للضوء، وهذا ما أدّى إلى وجود بقعة غير حساسة للضوء يُطلق عليها البقعة العمياء، فهذه البقعة لا يوجد بها مستقبلات للضوء حتى تشعر به، وهذا يعتبر خطأ في نظر المستشكل، والصحيح في نظره هو أن تكون مستقبلات الضوء في الجزء الأمامي حتى لا يتشتت الضوء ولا توجد البقعة العمياء.

وفي مقام الإجابة نشير إلى أمرين:

الأمر الأول/ إن الطب إلى الآن لم يكتشف الفائدة من هذه البقعة العمياء، لا أنّه اكتشف خطأ وجود البقعة العمياء، وفرق بين الأمرين، والمستقبل أمامنا، والعلم يتقدم ويتطوّر.

الأمر الثاني/ إننا عندما نبحث في مبادئ التصميم لدى الشركات الكبرى، نجد أنّهم يضعون في عين الاعتبار عدّة أمور أثناء التصميم، فمن يريد تصميم جهاز حاسب محمول (لابتوب) فإنه لا يركّز على أن تكون الشاشة أفضل الشاشات، بل على أن تكون أجزاء اللابتوب متكاملة يخدم بعضها بعضًا، فيفكّر المهندس الذي يصمم اللابتوب في حجمه، وكيف يكون مناسبًا للاستخدام، وكذلك في المادة التي يصنع منها بأن تكون مادة غير خطرة وقابلة للاشتعال، إضافة إلى أنّه ينظر نظرة مستقبلية ويفكر كيف يمكنه أن يصمم الجهاز بحيث يكون قابلًا للصيانة والتدارك في المستقبل، ولا بد أن يضع في حسبانه سعر الجهاز وكيف يمكن ترويجه بسعر متوسط ومناسب.

إذن فالتصميم الذكي للحاسب المحمول وكل تصميم ذكي يحصل عندما تكون جميع العناصر متكاملة يخدم بعضهم بعضًا، لا بأن تكون الشاشة أكبر وأفضل شاشة، والأمر هو نفسه

فيما يخص الإنسان، فجسم الإنسان مصمم بحيث يخدم بعضه بعضًا، ويكمل بعضه بعضًا، فتراه كالأسرة الواحدة، إذا مرض جزء منه فإن بقية الأجزاء تتفاعل معه، وهذا يعني أن الفعل المُحكم الذي يكشف عن كون الفاعل دقيقًا هو الفعل المتكامل لا الأكمل، فكلما كان الفعل متناسق الأجزاء مُنسجمًا مع الهدف الذي ابتكر لأجله، وخادمًا للوضع الإنساني، كان فعلًا مُحكمًا لأنّه متكامل، وليس بشرط أن يكون الأكمل.

الحياة رسالة المبدع الحيّ

قلنا في البحث السابق إن الحياة ما كانت لتنشأ لو لا أن الثوابت الفيزيائيّة قد ضبطت بدقة، وحان الوقت لنسلّط الضوء على هذه الظاهرة لنرى هل تدل على خالق مبدع أم لا، وقبل ذلك كلّه لا بد أن نبحث في ماهيّة الحياة، فإننا عندما نريد أن نحلِّل حقيقة الحياة، نجد أن لها ثلاثة معانٍ:

المعنى الأول: المعنى القرآني.

إنّ الرؤية التي يطرحها القرآن الكريم في تحليل مفهوم الحياة ترتكز على وجود مساوقةٍ بين الوجود والحياة، بمعنى أنَّ كل ما هو موجودٌ فهو حيٌّ، ففي الوقت الذي نعتبر فيه بعض الأشياء ميّتة لا حياة فيها، يرى القرآن أنَّ كلّ شيء له وجودٌ له حياةٌ أيضًا. فمثلًا: نحن نرى أنَّ الحجر لا حياة فيه، لأنّه لا ينمو، بينما القرآن يرى أنَّ كلّ شيء ما دام موجودًا فهو حيٌّ أيضًا، حتى الصخرة الصمّاء.

ومن أجل توضيح هذه الرؤية القرآنية، نقول: إنَّ كلّ شيء في هذا الوجود المادّي - **حتى** الحجر - يتألّف من عنصرين: عنصر ملكي، وهو الصورة الماديّة للشيء، وعنصر ملكوتي، **وهو** العنصر الغيبي للشيء. وقد أشار القرآن إلى العنصر الأول في قوله: **﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾،** إذ ملك الأشياء هو عنصرها الملكي المتمثِّل في صورها المادية، وأشار إلى العنصر الثاني في **قوله:**

﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، إذ ملكوت كلّ شيء هو العنصر الغيبي الخفي الذي يربط الشيء بخالقه، وإنّما تأخذ الأشياء حياتَها من هذا العنصر الملكوتي الذي يربطها بربّها.

وقد تحدّث القرآن عن ذلك في قوله: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾، فكل شيء له تسبيحٌ، وبالتالي له لغةٌ، واللغة فرع الحياة، إذن لكل شيء نصيبٌ من الحياة، ولكن نحن لا ندرك تلك الحياة. ويقول القرآن: ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾، ومن الواضح أنَّ الميِّت لا يهتدي، لذا فالهداية دليل على وجود نصيب من الحياة لكلّ شيء.

ويقول القرآن في آية ثالثة: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾، ولا يمكن أن يخشى الحجرُ اللهَ لولا وجود درجةٍ من الحياة عنده. ويقول في آية رابعة: ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾، أي أنَّ الجبل يخشى الله، ولا شكَّ في أنَّ الخشية فرع الحياة. وإذا كان لكلّ موجودٍ لغةٌ وهدايةٌ وخشوعٌ بنظر القرآن الكريم، فهذا يعني أنَّ الحياة بالمنظور القرآني تساوق الوجود.

المعنى الثاني: المعنى العرفي.

وهو المعنى المرتكز في أذهاننا، حيث نقسِّم الأشياء إلى جمادات وأحياء، فنقول: الحجر جمادٌ بينما النبات حيٌّ، لأنَّ الحياة تعني النمو، فكل ما ينمو فهو حيٌّ، وأمّا ما لا ينمو فهو جمادٌ.

المعنى الثالث: المعنى العلمي.

لقد عُقِدَ مؤتمرٌ في جامعة (برانديز-Brandeis) بالولايات المتحدة عام ١٩٩٣م لتعريف الحياة تعريفًا علميًا، فعُرِّفت الحياة نتيجة هذا المؤتمر تعريفًا كيميائيًا، وهو أنَّ الحياة مجموعة

عمليات كهروكيميائية تتسم بها الكائنات الحية البسيطة والمعقّدة، وتتسم بالتغذية والنمو والتكاثر.

هذه هي معاني الحياة، والموت هو ما يقابل هذه الحياة، ومن الجميل أن نقف وقفة قرآنية على الموت في القرآن الكريم، إذ نجد أنّه قال: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾، ولا ريب في أنَّ الحياة شيء وجودي، فيمكن خلقه وإيجاده، ولكنَّ الموت فناءٌ وعدمٌ، فكيف يتعلّق الخلق به؟

ويمكن الإجابة عن هذا التساؤل بثلاث إجابات:

الإجابة الأولى: إنَّ الموت ليس عدمًا، بل هو شيءٌ وجوديٌّ، إذ هو عبارة عن سفر من عالم إلى عالم آخر، وانتقال من مرحلة إلى مرحلة أخرى، وإذا كان سفرًا وانتقالًا فهو أمرٌ وجوديٌّ يمكن أن يتعلّق به الخلق.

ومن هنا، نجد القرآن يعبِّر عنه بالإمساك، مع أنَّ الإمساك صيغةٌ وجوديةٌ، حيث قال تعالى: ﴿اللهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾. ويقول أبو العلاء المعرِّي معبِّرًا عن هذا المعنى:

خُلِق الناس للبقاء فضلّت = أمّةٌ يحسبونهم للنفادِ

إنّما ينقلون من دار أعمالٍ إلى = دار شقوةٍ أو رشادِ

الإجابة الثانية: إنَّ المقصود بخلق الموت والحياة هو خلق أسبابهما، فكما أنَّ الحياة لها أسباب، حيث تنشأ حياة الإنسان – مثلًا – نتيجة علاقة بين أبويه، فكذلك الموت أيضًا له أسباب، فيكون معنى خلق الحياة هو خلق الأسباب التي تنتج الحياة، ومعنى خلق الموت هو خلق الأسباب التي تفني الحياة وتعدمها.

الإجابة الثالثة: وهي ترتكز على أنَّ حرف الواو في قوله: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ ليس واو العطف، وإنَّما هو واو الجمع، إذ قد يكون مفاد الواو هو العطف، كما في قول القائل: مشيتُ أنا وأخي، بمعنى أنّه مشى وأخوه أيضًا مشى، وقد يكون مفاد الواو هو الجمع، كما في قول القائل: أكلتُ الخبزَ والجبنَ، بمعنى أنَّه جمع بينهما، لا أنّه أكل كل واحد منهما على حدةٍ. فإذا كانت الواو في الآية هي واو الجمع، فحينئذٍ يكون معناها: هو الذي جمع بين الموت والحياة في كيانٍ واحدٍ، أي أنَّ خلق الموت والحياة بمعنى خلق الاقتران والاجتماع بينهما، كما في جسم الإنسان مثلًا، فإنَّ هذا الجسم ميّتٌ وحيٌّ في آنٍ واحدٍ، إذ في كلّ لحظة تموت من جسم الإنسان ملايين الخلايا وتحيا فيه ملايين الخلايا، فهذا الكيان الواحد يعيش موتًا وحياةً في كلّ لحظةٍ وآنٍ.

علاقة الحياة بالمبدع الحيّ

ونريد هنا أن ندرس الحياة من حيث علاقتها بالمبدع الحي، بمعنى: إننا نريد توضيح كيف تكون الحياة دليلًا على الخالق الحي تبارك وتعالى، وسيكون ذلك في جهتين:

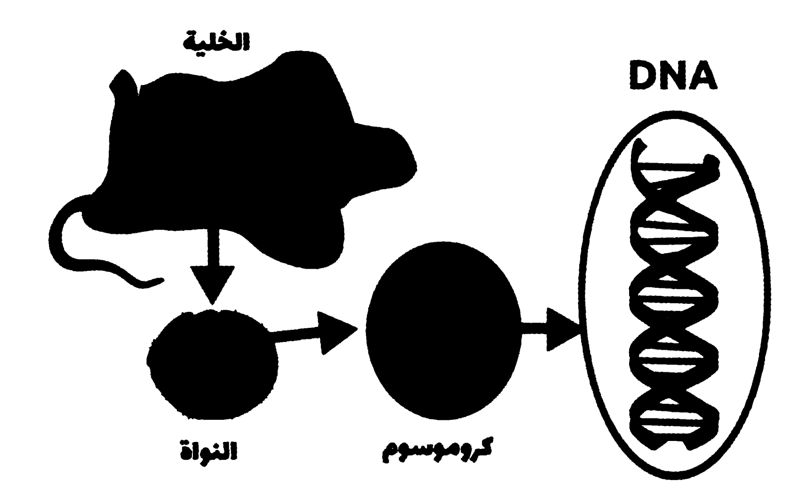
الجهة الأولى: دراسة عناصر الحياة.

إنَّ الحياة تتألّف من عنصرين: عنصر بيولوجي، وعنصر جوهري، وكلا العنصرين يدلّان على الخالق الحي. ويمكن أن يتضح الفارق إذا تأمّلنا في اللوحة الفنيّة المعلّقة على الحائط، فإنّنا تارةً ندرس الخصائص المادية للوحة، من قبيل: ما هي الأصباغ المستعملة فيها؟ وما هي أنواع الخطوط المستخدمة فيها؟ وهل الحائط حديدي أم خشبي أم قماشي؟ فهذه الدراسة المادية هي الدراسة البيولوجية. وأمّا عندما ندرس اللوحة من حيث مضمونها، لنعرف ما هي المضامين التي أراد الفنان أن يوحيها من خلال اللوحة؟ وما هي المشاعر التي تتجلى من خلالها؟ فهذه تسمّى دراسة

جوهرية. وهكذا هو حال الحياة أيضًا، فقد ندرسها دراسةً بيولوجيةً ماديةً، وقد ندرسها دراسةً مضمونيةً جوهريةً.

الدراسة الأولى: الدراسة البيولوجية المادية.

ونريد هنا أن ندرس الحياة دراسةً بيولوجيةً لكن بحيث تدلّنا على وجود الخالق الحي تبارك وتعالى، فنقول: إنَّ الخلية الحيّة لها نمطان: أحدهما هو النمط الظاهري، وهو المساهم في لون البشرة، وطول القامة، ووظائف الأعضاء... إلخ، ولا يهمّنا هذا النمط في المقام. وأمّا النمط الآخر فهو النمط الجيني، المتمثّل في الجينات (Gens) الموجودة داخل نواة الخلية، وهذه الجينات مكوَّنة من سلاسل من الأحماض النووية المعبَّر عنها بجزيئات (الدي إن إيه-DNA) وهي مسؤولة عن تمرير ونقل الصفات الوراثية من الآباء إلى الأبناء إلى الأحفاد.



توضيح لموقع الـ DNA في الخليّة.

ومن أجل أن نصل إلى الدلالة على الخالق الحي من خلال التأمّل في هذه الجينات، نذكر ثلاث نواحٍ:

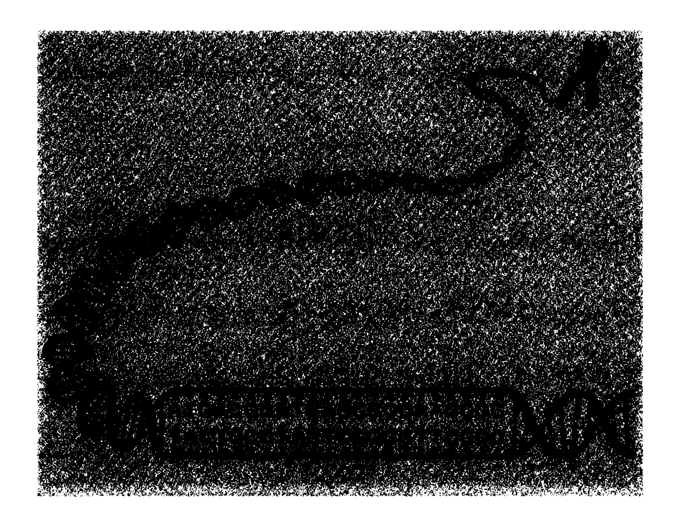
الناحية الأولى: إنَّ طول سلسلة DNA في أصغر خلية هو حوالي ٢ متر، ويوجد في جسم الإنسان مئة مليار خلية، فيكون طول سلاسل جزيئات DNA في جسم الإنسان هو حوالي ٢ مليار كيلو متر، وهذا يساوي مقدار المسافة بين الأرض والشمس ١٣٦٥ مرة! وكل ذلك مستودعٌ في الخليّة الحيّة في جسم الإنسان الذي يحسب أنّه جرمٌ صغيرٌ وفيه انطوى العالمُ الأكبرُ! ولذلك، يقول القرآن: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾، ولم يقل: أفلا تعلمون، إذ هذه الآيات لا نصل إليها عبر التعقّل والتأمّل، وإنّما نصل إليها بالحسّ والتجربة والمختبر.

الناحية الثانية: كرت المعلومات، حيث يرث الإنسان من الأب والأم ستة بيكو (6×10^{-12}) جرام، والجرام ألف مليار بيكو، وقد يبدو أنَّ نسبة انتقال الصفات الوراثية من الآباء إلى الأبناء ضئيلةٌ جدًّا، ولكنَّ الجرام الواحد من DNA يحمل من المعلومات ما يعادل مليون مليون قرص مضغوط من المعلومات، ولو أخذنا من هذا الجرام نقطة بحجم رأس الدبوس لرأيناها تحمل ما يعادل بليون مرة من فلاشة سعتها ٤ غيغا، وكلّ هذا الرصيد الهائل من المعلومات مرصودٌ في الخلية الحيّة لجسم الإنسان [٤٢].

الناحية الثالثة: يتمّ تمرير هذه المعلومات ونقلها من خلال القواعد النيتروجينية، إذ إنَّ هذه المعلومات مشفَّرة في جزيئات DNA، ومكتوبة عبر الحروف الأربعة (A، C، G، T) المعبَّر عنها بالقواعد النيتروجينية، بحيث يُمثّل كل تسلسل لهذه الحروف معلومة معيّنة، مثلما يُمثّل تسلسل الحروف الأبجديّة معنًى معيّنًا، وهذه المعلومات بها تعليمات لكيفية تصنيع البروتين.

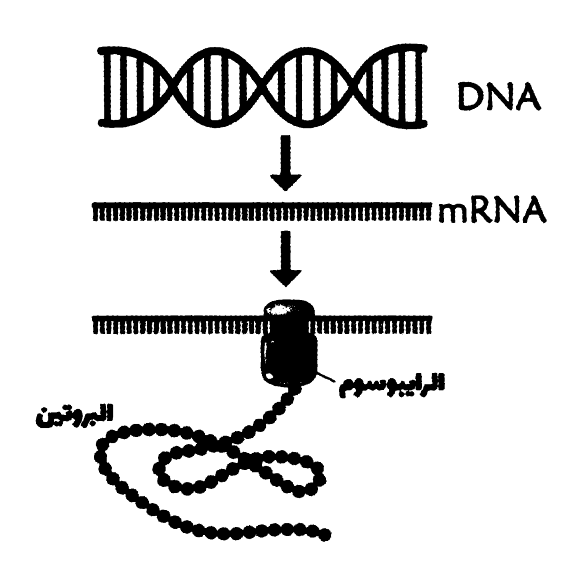
---

٤٢ كيف بدأ الخلق للدكتور عمرو شريف، ص١٠٥-١٠٦.



القواعد النيتروجينيّة في الـDNA.

وتتمّ عمليّة تصنيع البروتين من خلال انتقال المعلومات من الجينات إلى الريبوزمات (Ribosomes) عبر رسولٍ بينهما وهو الحمض النووي المسمّى بالـ (آر إن إيه-RNA)، فتستقبل الريبوزماتُ المعلوماتِ، وتفكّ الشفرة، وتستخدم المحتوى المعلوماتي الموجود في الحمض النووي لتوليد البروتين، والبروتين هو الذي يقوم بتوزيع الوظائف على أعضاء الجسم.



توضيح لعمليّة تصنيع البروتين.

وإذا لاحظنا هذه النواحي ودرسناها كمجموع، نجد أنَّ نشأتها صدفةً أو من مادّة عمياء لا عقل لها ولا إدراك أمرٌ غير ممكن، إذ يقرِّر دليل حساب الاحتمالات أنّه كلما تراكمت الظواهر والأرقام التي ترشد إلى وجود مبدأ للحياة، يحصل تناسبٌ عكسيٌّ بين فرضية نشوء هذه الظواهر من مصدر حي، وفرضية نشئها من الصدفة أو المادة العمياء، فكلما قوي احتمال نشئها من المصدر الحي تضاءل احتمال نشئها من الصدفة أو من المادة العمياء، حتى يصل الرقم إلى درجة يكون فيها احتمال الصدفة احتمالًا ضئيلًا جدًّا جدًّا، بحيث يكون احتمالًا ليست له قيمةٌ علميةٌ، وبالتالي فإنَّ مجموع الظواهر البيولوجية للخلية الحيّة يرشدنا إلى أنّها إبداعٌ من الخالق الحي جلّ وعلا، كما قال تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾، وقال في آية أخرى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾.

الدراسة الثانية: الدراسة الجوهرية.

وفي هذه الدراسة، نحتاج أن ندرس القدرة الإدراكية في شخصية الإنسان، فإنَّ جوهر الحياة يتمثّل في هذه الحياة الإدراكية الموجودة عند الإنسان، والتي يتميّز بها على غيره. وقد تحدّث القرآن الكريم عن هذه القدرة في قوله: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾، وقوله في آية أخرى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾.

وقد ذكرت المدرسة الاستبطانية في علم النفس أنَّ القدرة الإدراكية لدى الإنسان تتميّز بثلاث سمات:

أ/ السمة الأولى: القدرة على التغيير، فإنَّ الإنسان هو الكائن الحيّ الوحيد القادر على البناء وتأسيس الحضارات. نعم، جميع الكائنات الحيّة لها مجتمعاتٌ، كما قال تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾، ولكن هذه المجتمعات مجتمعات ذات تشكيلة معينة لا تتغير، بينما الإنسان قادرٌ على تغيير مجتمعه، وعلى بناء حضارة وكيان اجتماعي مختلف، فمن أين ثبتت له هذه القدرة؟ هل هي من المادة أو الصدفة؟! مع أنّنا إذا قارنّا بين مخّ الإنسان العادي ومخ آينشتاين نجد أنّهما لا يختلفان في الخصائص المادية أبدًا، بل الجميع يتكوّن من نفس المواد الأولية، فلماذا يمتلك هذا عقلًا تغييريًّا بنّاءً بينما ذاك لا يمتلك؟! فهذا دليلٌ على أنَّ جوهر الحياة لا تولّده المادة ولا الصدفة، وإلا لما كان مخٌّ يتميّز بقدرة إدراكية على مخٍّ آخر رغم اشتراك الجميع في مادة واحدة.

ب/ السمة الثانية: القدرة على التحكّم، ومن أجل بيانها نقول: إنَّ الإنسان عندما يصمِّم جهازًا فإنَّ استمرار هذا الجهاز يحتاج إلى أربعة عناصر، حيث لا بدَّ له من صانع يصنعه، ومن مبرمج يبرمجه، ومن طاقة تمدّه، ومن صيانة تصلحه وتتابع مسيرته. وأمّا الإنسان فهو جهازٌ يمتلك التحكّم في هذه العناصر الأربعة – أي: الصنع والطاقة والبرمجة والصيانة – بشكل واعٍ ومدرك، وهذا من سمات القدرة الإدراكية لدى الإنسان.

وتوضيح ذلك: إنَّ الإنسان يصنع مولودًا حيًّا – وإن كان لا يخلق حياته – عن وعي وإدراك، بخلاف بقية الحيوانات، ولذلك نراه يخطِّط لمستقبل نسله وذرّيته بشكل معيّن، وهذه هي القدرة على الصنع. وأمّا القدرة على تجديد الطاقة، فتتمثّل في وعي الإنسان عند اختيار الغذاء المناسب في الظرف المناسب بالطريقة المناسبة لتجديد طاقة بدنه. وأمّا عنصر البرمجة، فهو يتمثّل في برمجة

الإنسان لعقله بالمعارف والأفكار التي تصبّ في تخصّصه ولصالحه. وأمّا الصيانة، فتتمثّل في تحكّم الإنسان في صيانة جسده بالطرق التي يحفظ بها حياته. فالإنسان ليس كسائر الأجهزة، بل من قدرته الإدراكية أنه يقدر على التحكّم في عناصر البقاء الأربعة، وهذه السمة تكشف عن قدرة إدراكية لدى الإنسان يتميّز بها على غيره من الكائنات الأخرى.

ج/ السمة الثالثة: الوحدة المركزية، وهي بمعنى أنَّ أجزاء العقل الإنساني تعمل كوحدة واحدة عن وعي وإدراك، ولأجل توضيح هذه السمة نبيِّن مصطلح (فناء الكثرة في الوحدة) بالمثال، فنقول: إنَّ الإنسان يتكوَّن من بويضة ملقّحة، والبويضة الملقّحة تنقسم إلى ملايين الخلايا، وهذه الخلايا تتوزّع فتقوم كلّ مجموعة منها بوظيفة مختلفة عن المجموعة الأخرى، إلى أن تتكوّن الأنسجة، والأنسجة لها وظائف متمايزة، فتتكوّن منها الأعضاء، وكلّ عضو من الأعضاء – كاللسان واليد – له وظائف متعدّدة لا وظيفة واحدة فقط، وهذا يعني أنَّ الإنسان مجموع كثرات، حيث يتكوّن من خلايا وأنسجة وأعضاء ووظائف، إلا أنَّ هذه الكثرات كلّها تصبّ في وحدة مركزية معيّنة، وهي (أنا)، فإنَّ الإنسان عندما يُسْأَل: من أنت؟ يقول: أنا، والمشار إليه بكلمة (أنا) هو الوحدة المركزية التي تجمع هذه الكثرات وتنصبّ جميعها في خدمتها بوعي والتفات من الإنسان.

وهذا الأمر كما ينطبق على القوى الجوارحية، ينطبق أيضًا على القوى الجوانحية، فإنَّ الإنسان يمتلك قوّة متخيّلة، ويمتلك ذاكرة، وخيالًا، وقوّة الحدس، وقوّة التفكير، وهذه القوى الخمس كثرات لكنّها كلّها تصبّ في خدمة (أنا)، وهذا يعني أنَّ الكثرات تفنى وتذوب في وحدة مركزية، ألا وهي (أنا).

والحاصل: فإنَّ القدرة الإدراكية لدى الإنسان بسماتها المتنوّعة المتعدّدة هي العنصر الجوهري للحياة، وهي التي تبرز ماهية الحياة، وهي التي تدلّ على أنَّ وراء الحياة مصممًا حكيمًا، لا أنَّ الحياة

وُلِدَت صدفة، ولا أنَّ الحياة جاءت عن طريق المادة التي لا عقل لها، إذ كيف للمادة التي لا عقل لها أن تنتج عقلًا وإدراكًا؟!

الجهة الثانية: علاقة الحياة بالمعلومات.

لا إشكال في أنَّ هناك حاجةً ماسّةً إلى المعلومة في بناء الحياة، إذ هناك حاجةٌ إلى المعلومات في بناء الخلية الحية ومكوِّناتها، وهناك حاجةٌ إلى المعلومات في الشفرة الوراثية لتقوم بإسهامها في توجيه الخلية الحيّة، وهذا يعني أنَّ المعلومات ركيزةٌ أساسيةٌ في خلق الحياة وصنعها، ولكنَّ بعض العلماء ذهب إلى أكثر من ذلك، فقالوا: إنَّ الحياة – التي نراها متمثّلةً في الكائنات الحيّة – ظاهرةٌ معلوماتيةٌ قبل أن تكون ظاهرةً كيميائيةً.

ويمكن تقريب الفكرة بالروبوت في مصنع السيّارات، فإنّه يقوم بتجميع قطع مختلفة من أجل تكوين سيّارة من خلال تطبيق برنامج كمبيوتري فيه، ولولا وجود هذا البرنامج الذي يحمل المعلومات ويوجِّه عمل الروبوت لما استطاع الروبوت فعل شيء. وهكذا هو حال الكون، فإنَّ أول بذرّة فيه – وهي الطاقة – لا يمكن أن تجري لتتحوّل إلى مادة لولا وجود معلومات توجِّهها في قانون التحول، وهذا يعني أنَّ المعلومة هي أصل الوجود، وليس أصل الوجود هو الطاقة أو المادة. ولذلك أيضًا يقول (بول ديفيز-Paul Davies): (لقد اعتدنا أن نعبِّر عن الكون بأنه ظاهرةٌ فيزيائيةٌ، وأن نعبِّر عن الحياة بأنَّها ظاهرةٌ كيميائيةٌ، لكن تقدّم العلم أثبت أنَّ الحياة ظاهرةٌ معلوماتيةٌ) [٤٣]، فالمعلومة قبل القانون الفيزيائي، وقبل التفاعل الكيميائي، فهي البذرة، وهي الأصل، وإنَّما جاءت المادة لتجسيد تلك المعلومة وتمثيلها.

---

٤٣ راجع مقال صحيفة الجارديان (The Guardian) المعنون بـ (The secret of life won't be cooked up in a chemistry lab).

ومن هنا، استفاد بعض العلماء من مسألة أصالة المعلومة في تحليل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾، حيث تثير هذه الآية المباركة تساؤلًا في الأذهان، وهو: لماذا عبّرت الآية بالقول وجعلته واسطةً في الإيجاد؟ وبعبارة أخرى: لماذا لم تقل الآية: إنّما أمره إذا أراد شيئًا أن يوجده؟

والجواب عن هذا التساؤل: إنَّ توسيط القول تعبيرٌ عن المعلومة، بمعنى أنَّ الله تعالى لا يوجد شيئًا حتى يغرس معلومة الوجود في علّته قبل إيجاده، إذ لكلّ شيء علّة، والله يغرس المعلومة في العلّة وعلى أساس هذه المعلومة تقوم العلة بإيجاد المعلول، فالبذرة مثلًا تمتلك معلومات تسير على ضوئها حتى تتحوّل إلى شجرة. وباختصار: معنى ﴿أَنْ يَقُولَ لَهُ﴾ هو: أن يعطيه المعلومات لكي يسير على ضوئها فيتشكّل ويتجسّد.

وكيفما كان، فسواء اعتبرنا المعلومات أصل الحياة، أو اعتبرنا المعلومات ركيزةً من ركائز الحياة، فالنتيجة واحدةٌ، وهي أنَّ المعلومة ركنٌ في الحياة، فلا يمكن صنع الحياة بدون معلومات.

الربط بين المعلومة وانطلاق الحياة من المبدع الحي.

ومن أجل استيضاح الفكرة جيِّدًا [٤٤]، نذكر ثلاثة أمور:

الأمر الأول: هل تدلّ البصمة المعلوماتية على وجود مصمّم ذكي؟

هنالك فيلم خيال علميّ أُخرج عام ١٩٩٧م اسمه (Contact) أي التواصل، مُستوحى من رواية بنفس الاسم لكارل ساغان، تدور أحداث هذا الفلم حول عالمة الفضاء (إيلي أروي) التي قامت بجهود جبّارة في سبيل التواصل مع الفضاء، وذلك لإثبات أنَّ في الفضاء حياةً ذكيّةً أخرى غير حياتنا على كوكب الأرض. ومن التجارب التي قامت بها: إرسال إشارات إلى الفضاء

---

٤٤ راجع كتاب خرافة الإلحاد للدكتور عمرو شريف.

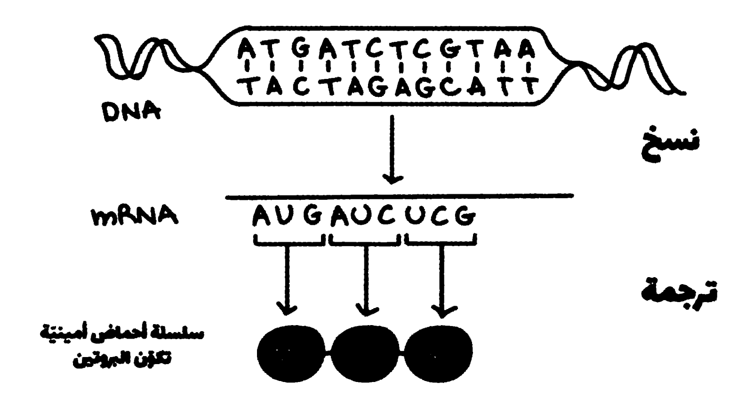
وانتظار إجابتها، فكانت المفاجأة أنَّ إحدى الإجابات قد جاءت على شكل تتابع طويل للأرقام الأولية (Prime Numbers)، والرقم الأوّلي هو الرقم الذي لا يعتمد على مركّب رقمي قبله، بمعنى أنّه لا ينقسم إلا على ١ أو على نفسه، من قبيل: (٢، ٣، ٥، ٧، ١١، ...، ١٠١... إلخ) وهكذا استنتجت هذه العالمة -حسب أحداث الفلم- أنَّ هناك حياةً ذكيّةً في الفضاء.

إنَّ استنتاج وجود حياة ذكيّة راجعٌ لكون الأرقام الأولية تمثّل تعقيدًا مُتفرّدًا، وهذه الخاصّية تتحقق بعنصرين: التعقيد والتفرّد، وقد توفّر العنصران في سلسلة الأرقام الأوليّة، فأما بالنسبة للتفرّد، فإنَّ الأرقام الأولية تتميّز بأنّها أرقام متفرّدة لا تعتمد على رقم آخر، فهي ليست كسلسلة الأرقام: (٤، ٨، ١٦، ٣٢)، والتي تعتمد على تكرار الرقم ٢، وأمّا التعقيد فقد تحقّق من التتابع الطويل، حيث لم تخطئ هذه الأرقام خلال هذا التتابع أبدًا، بحيث يكون فيها رقمٌ غير أولي تارةً ورقمٌ أولي تارةً أخرى، بل كلّ التتابع من سنخ الأرقام الأولية، وهذا لا يُحْتَمَل أنّه حدث صدفةً.

ومن هنا، اعتبرت هذه العالمة هذه الاستجابة الفضائية معلومةً، والمعلومة بصمة ذكاء، فمتى ما وُجِدَت المعلومة كشفت عن أنَّ وراءها مصممًا ذكيًا، وبالتالي توجد – بناءً على بصمة المعلومات التي وصلتنا – حياةٌ ذكيّةٌ في الفضاء وراء هذا العالم.

الأمر الثاني: علاقة الشفرة الوراثية بالحروف الأربعة.

إنَّ من أعظم إنجازات القرن العشرين: ما توصّل إليه علماء البيولوجيا الجزيئية من أنَّ الحروف الأربعة ACGT الدخيلة في تكوين الشفرة الوراثية تتراص في مجموعات، وتلك المجموعات هي الجينات، والجينات هي المسؤولة عن تكوين البروتينات، إذ كل جين يحتوي على كم هائل من المعلومات، والجينات هي المسؤولة عن إيجاد البروتين وتشفيره، وهنا تأتي وظيفة الحروف الأربعة، إذ أنها تكون بتتابع معين يؤدّي إلى تولّد بروتين معيّن.



الأمر الثالث: تطبيق التعقيد المتفرّد على الجينوم.

ومحور كلامنا هنا هو: تطبيق الخاصيّة التي ذكرناها في الأمر الأول – التعقيد المتفرِّد – على ما تقوم به الحروف الأربعة ACGT في توجيه الجينوم للتشفير للبروتين.

ومن أجل تقريب الفكرة، نرجع إلى ما ذكره أحد علماء اللغويات في جامعة (هاواي) في أمريكا، حيث قال: إذا أراد الإنسان كتابة جملة مكوَّنة من عشر كلمات، ولنقل أنّها كانت: (أنا مسلمٌ محبٌّ للرسول محمد صلّى الله عليه وآله)، فإنَّ الجملة ذات الكلمات العشر لها ٣٦٢٨٨٠٠ نمط بنائي، ومع ذلك فإنَّ الإنسان يختار هذا النمط المعيَّن من بين جميع هذه الأنماط والصيغ، وهذا يدلُّ على أنَّ العقل فيه آليةٌ فطريةٌ ذكيةٌ تهدي الإنسان إلى اختيار هذا النمط المعيَّن دون غيره.

ويضيف هذا العالم قائلًا: إنَّ هذه الآلية الفطرية الذكية الموجودة في عقولنا هي معلومةٌ من المعلومات، وإلا لماذا يختار الإنسان هذا التركيب بالذات من بين ثلاثة ملايين تركيب؟! فوجود هذه الآلية الفطرية الذكية عند الإنسان معلومة، وهذه المعلومة بصمة ذكاء تدلّ على أنَّ وراءها مصممًا ذكيًا، فالله تعالى قد خلقنا، وأودع فينا هذا التصميم الذكّي الذي يهدينا لاختيار الجمل ذات المعاني الصحيحة دون غيرها من الأنماط.

وهكذا هي مسألة الجينوم تمامًا، حيث يراد من الجين أن يولِّد بروتينًا، ووظيفة الحروف الأربعة هي توجيه الجين في لبناء البروتين، ولو فرضنا أنَّ أصغر بروتين يمتلك مئة حمض أميني مثلًا، لكان أمام الحروف الأربعة ١٠ ^١٣٠^ بديل مطروح، ومع ذلك فإنَّ الحروف الأربعة تتابع بشكل مُعيّن يؤدّي بهذا الجين إلى توليد هذا البروتين المعيَّن دون غيره، فكيف يهتدي الجين بحروفه الأربعة إلى ذلك رغم وجود جميع هذه البدائل المطروحة؟! ولا يمكن أن يحدث ذلك صدفةً، لأنَّ احتمال الصدفة ١ × ١٠ ^-١٥٠^، فهو احتمالٌ لا يعتنى به.

وإذا لم يكن هذا نتيجة الصدفة، فكيف اهتدت الحروف الأربعة في تتابع معيّن من بين عدد هائل من البدائل والاحتمالات أن توجِّه الجين للتشفير لهذا البروتين؟! ولا جواب عن ذلك إلا أنَّ هناك آلية ذكية فطرية دُمِغَت في الجين ليهتدي إلى التشفير المعيَّن، كاهتداء العقل إلى الجملة الصحيحة ذات المعنى من بين ملايين البدائل، وهذه الآلية الذكية بصمة معلومات، وبصمة المعلومات تدلّ على مصمّم ذكي، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ﴾ أي يعطيه المعلومة ﴿فَيَكُونُ﴾ على طبق تلك المعلومة، وهذا يعني وجود ارتباط وثيق بين الركيزة المعلوماتية للحياة وبين المبدع الحي تبارك وتعالى (٤٥).

---

٤٥ قد يُقال: إنّ ما قُدّم من أدلّة في هذا الفصل قد تضمن مغالطة إله الفراغات (God of gaps)، بمعنى أننا نستغل الفراغات التي لم يستطع العلم أن يملأها، والظواهر التي لم يستطع أن يفسّرها، لكي نُقحم فكرة الإله فيها، ونثبت وجوده بذلك، كما كان الإنسان البدائي يجهل الأسباب الطبيعية للرعد والبرق فيقول: إن الله فعلها، والملاحظة الأولى على هذا الإشكال هو أنّه يبتني على أنّ العلم سيفسّر في المستقبل كل ما يُمكن التفكير فيه، وهذا إيمان أعمى لا نجد له مستند منطقي، إذ إن نجاح العلم في تفسير الكثير من الظواهر الطبيعية، لا يعني أنّه سيجيب على كل الأسئلة ولو كانت في غير مجاله. أما الملاحظة الثانية فهي أنّ المقارنة خاطئة من الأساس، إذ القول بوجود خالق لا يشغل محل التفسير العلمي، بل هو في الواقع تفسير للتفسير العلمي، إذ التفسير العلمي يرتكز على القوانين، ووجود الخالق يفسّر وجود القانون ويفسّر تأثيره كما تقدّم، فعندما نشاهد النظام الكوني بضبطه الدقيق، والنظام الحيوي في الخلية، نحكم بأن وراء ذلك خالقًا، وهذا لا يعني بالضرورة أن هذا الخالق قد تدخّل تدخّلًا مباشرًا لخلق هذا النظام، بل يمكن أنه أودع ذلك في قوانين الطبيعة، إذ يمكن تشبيه ذلك بجهاز آلي صممه مصممه ليصنع شيئًا معينًا، وفي المقابل: إنّ عدم وجود تفسير مادّي لهذه الأمور يمثّل ثغرة لدى المادي، لأن رؤيته تنص على أنه يمكن تفسير كل ما في الكون بتفسير مادي.

برهان الصدّيقين

رأينا في الأبحاث السابقة كيف أن التأمّل في الكون، وفي العلوم الفيزيائيّة والحيويّة، يقودنا للاعتقاد بوجود خالق حكيم، ونريد الآن أن نرى ما قدّمت أبحاث علمَي الفلسفة والكلام في هذا المجال.

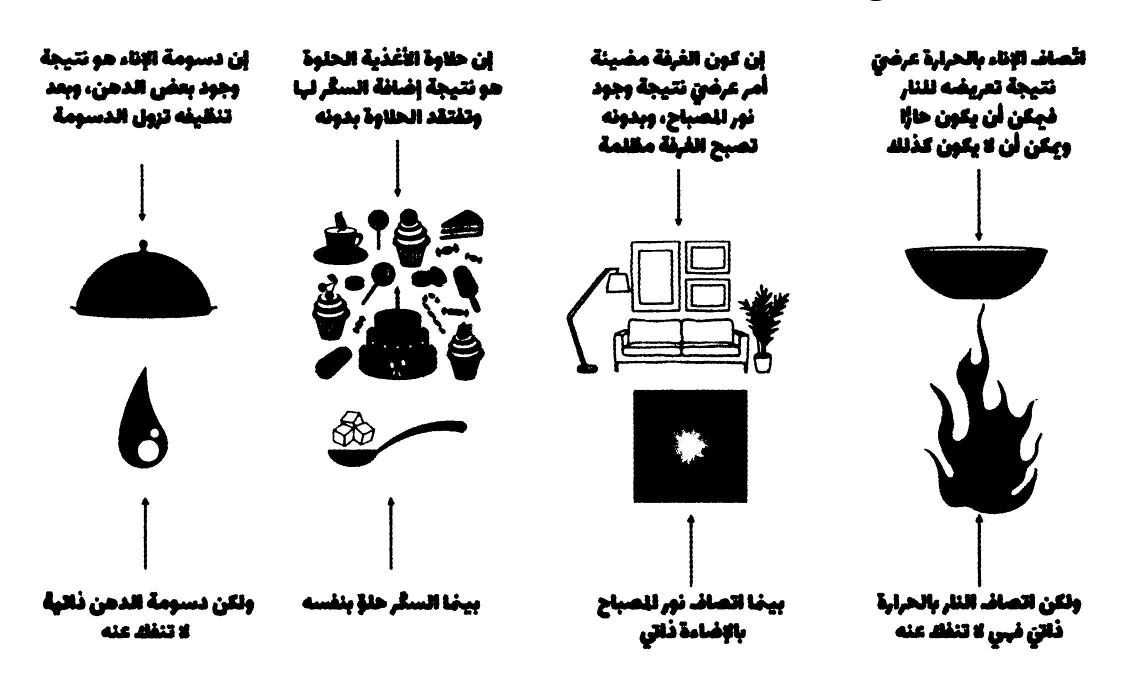
في علم الكلام توجد عدّة أدلّة لإثبات وجود الخالق، منها دليل القوّة والفعل، ومنها دليل التركيب والبساطة، ومنها دليل الإمكان والوجوب، ومنها دليل الحركة، ومنها دليل النظام، وجميع هذه الأدلّة تشترك في عنصرين: الأول: أنَّ ما بالعرض يعود إلى ما بالذات، والثاني: أنَّ ما يمتلك الوصف بالذات لا يمكن سلبه عنه وإلا للزم التناقض، ولشرح ذلك لا بدّ من ذكر نقطتين:

النقطة الأولى: الفرق بين الثبوت بالعرض والثبوت بالذات.

هناك فرقٌ بين الثبوت بالعرض والثبوت بالذات، وبيانه أنَّ أيّ شيء يتّصف بأيّ وصف فلا بدَّ أن نتساءل هل أنَّ اتّصافه بهذا الوصف نابعٌ من ذاته من دون حاجة إلى منشأ خارجي، أم أنّ اتّصافه بهذا الوصف مستندٌ لمنشأ وسبب خارج عنه؟ فإذا كان اتّصافه بهذا الوصف نابعًا من ذاته، فهذا ما يسمّى بالثبوت بالذات.

مثلًا: اتّصاف الماء بالسيولة اتّصاف بالذات، أي أنّ حقيقة الماء تقتضي السيولة، فلا يُتصوَّر ماء بدون سيلان، وحقيقة الدهن تقتضي الدسومة، فلا يُتصوَّر دهن بدون دسومة. فلأجل ذلك لا يعقَل سلب هذا الوصف عنه، فلا يمكن أن يقال: ماء ليس بسائل، فإنَّ هذا تناقضٌ، إذ ما دامت السيولة مقوِّمة لحقيقة الماء فسلب السيولة عنه يساوي سلب المائيّة عنه، فكأننا قلنا: ماء وليس بماء، وهذا تناقض، والتناقض محال.

أما الثبوت بالعرض فهو الثبوت الناشئ عن منشأ خارجي، ولذلك يصحّ سلبه عنه عقلًا، مثلًا: اتّصاف الماء بالحرارة ليس نابعًا من ذاته، واتّصاف الماء بالسخونة ليس نابعًا من ذاته، فلذلك يصحّ لنا أن نقول: ماء ليس بحار، وماء ليس بساخن، فصحّة سلب السخونة والحرارة عنه شاهدٌ على أنَّ الحرارة ثابتة له بالعرض لا بالذات، أي أنّ هذا الاتّصاف طارئٌ عليه وليس مقوّمًا لحقيقته، فلذلك يصحّ السلب عنه.



النقطة الثانية: مناشئ الاتّصاف بالعرض.

فإذا قيل لنا: ما هو الشاهد والدليل على أنَّ الاتّصاف بالعرض وليس بالذات؟ نقول: هنالك ثلاثة مناشئ:

المنشأ الأول: التركيب، فمثلًا: لنفترض أنَّ الإنسان مركَّب من عنصرين: إنسانية وعقل، فنقول: ما دام مركَّبًا فاتّصافه بالعقل أو اتّصافه بأيّ وصف آخر إنّما هو طارئٌ عليه، والدليل على ذلك أنّه لم يكن مركبًا فصار مركبًّا، إذ التركيب فرع وجود جزأين ينضمّ أحدهما للآخر فيتحقّق المركّب، وهذا يعني أنَّ التركيب طارئ وليس ذاتيًا لهذا الشيء المركَّب.

المنشأ الثاني: التحرّك، فإنَّ الزمن مثلًا مُتحرّك، فنستطيع أن نقول بأنَّ هذا الزمن لم يكن ليلًا فأصبح ليلًا، أو أنّ هذه الشمس المتحرّكة لم تكن في النقطة الكذائية فأصبحت في نقطة (ن) بعد أن كانت في نقطة (ب)، فالمتحرّك فاقد للمشوار الذي لم يأتِ بعد وواجدٌ للمشوار الفعلي.

المنشأ الثالث: النقص، إذ كلّ شيء يعيش نقصًا بحيث ينتقل من القوة -أي الإمكان- إلى الفعل -أي الوجود الحقيقي- فثبوت الوصف له بالعرض وليس بالذات، مثل: الشجرة، حيث كانت موجودة في ضمن البذرة بالقوّة وأصبحت موجودة بالفعل، إذن اتّصاف البذرة بالشجرة لم يكن ثابتًا فأصبح ثابتًا.

فكلّ شيء نضع أيدينا عليه إذا وجدناه مركّبًا أو متحرّكًا أو ناقصًا – بمعنى أنّه كان موجودًا بالقوّة فأصبح موجودًا بالفعل – يعني أنّ جميع هذه الأشياء إنّما اتّصفت بأوصافها بالعرض لا بالذات، فالوصف طارئ عليها بسبب منشأ خارجي، وليس الوصف نابعًا من ذاتها.

بيان برهان الصدّيقين

نأتي الآن إلى الوجود نفسه، فإنَّ كلمة الوجود تعني التحقّق والصيرورة، فهل اتّصاف الوجود بالوجود ناشئٌ من ذاته أم من عامل خارج عنه؟ نقول: إن اتصافه ناشئٌ من ذاته، لأنَّ الوجود لا يصحّ سلب الوجود عنه، فلا يصحّ أن نقول: الوجود ليس بموجود، فإنَّ هذا تناقض واضح، إذ بعد أن فرضنا أنّه وجود فكيف نسلب عنه الموجوديّة؟! فإنَّ هذا تناقض وجمع بين النفي والإثبات، وهو محال.

فلأجل ذلك نقول: كلّ ما في هذا العالم فهو إنّما يتّصف بالوجود على نحو الاتّصاف بالعرض، لأنّ كل ما في العالم يصحّ أن نسلب عنه الوجود، فنقول: لم يكن موجودًا فصار موجودًا، إذ قبل الانفجار العظيم لم يكن هذا الكون – بمجرّاته ونجومه وكواكبه وذرّاته وجميع جزئياته – موجودًا فأصبح موجودًا، فاتّصافه بالوجود إنّما هو اتّصاف بالعرض لا بالذات، أي أنّ اتّصافه بسبب منشأ خارج عن ذاته، وليس اتّصافه نابعًا من ذاته، فإذا كان كذلك فلا بدَّ من أن نبحث عن ذلك المنشأ الذي أوجب اتّصاف هذا العالم بالوجود، فما هو ذلك المنشأ؟

وإذا رجعنا لذلك المنشأ نتساءل: هل اتّصاف ذلك المنشأ بالوجود نابعٌ من ذاته أم من سبب خارج عنه؟ فإن كان نابعًا من ذاته فهو الموجود بالذات، وهو منشأ هذا العالم كلّه، وإن كان ناشئًا من سبب خارج عنه رجعنا للمنشأ الثالث، وهكذا، فلا بدَّ من أن تنتهي سلسلة الموجودات إلى موجود يكون الوجود نابعًا من ذاته لا من سبب خارج عنه.

الكون

وجوده نابع من ذاته ؟

لا إذن له منشأ

منشأ "أ"

وجوده نابع من ذاته ؟

نعم

وجود الكون ليس نابعًا من ذاته
لأنه يصح سلب الوجود عنه
وهو لم يكن موجودًا قبل الانفجار العظيم

نعم

ثبت وجود المطلوب وهو موجود
ينبع وجوده من ذاته

لا

إذن له منشأ

منشأ "ب"

وجوده نابع من ذاته ؟

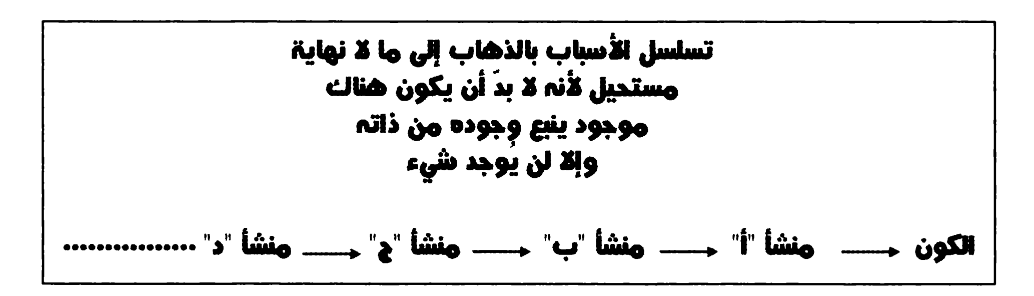
لا إذن له منشأ

عدم وجود منشأ وجوده نابع من ذاته يعني
عدم وجود الكون، وهو خلاف الوجدان
لان الكون وجوده عرضي فلا بد أن ينتهي
لموجود وجوده ذاتي

نعم

ثبت وجود المطلوب وهو موجود
ينبع وجوده من ذاته

وإلا للزم التسلسل والذهاب إلى ما لا نهاية، وإذا لم يكن لهذا التسلسل بداية فسوف لن يوجد شيء، لأنّ كل موجود نفرضه يحتاج إلى سبب خارج عنه، فما لم يكن هناك سبب لا يحتاج وجوده إلى منشأ خارج عنه فلن يوجد شيء من الأشياء، وبما أنَّ التسلسل باطلٌ إذن فأوّل منشأ لهذا الكون – وهو الذي يتّصف بالوجود بذاته – هو ما نسمّيه الله.



وبتوضيح آخر نقول: بعد أن ثبت لنا أنَّ هناك ما هو موجود بالعرض وما هو موجود بالذات، نقول: قطعًا في هذا العالم يوجد شيء موجود، إذ لا يمكن القول بأنّه لا شيء موجود في هذا العالم وأن كلّ ما في العالم هو عدم محض، فإنَّ هذا يتنافى مع الوجدان القطعي، فإذا كان في

هذا العالم موجودًا فذلك الموجود يعني وجود ما هو موجود بالذات، لأنّ ذلك الموجود الذي نشير إليه في هذا العالم إمّا أن يكون اتّصافه للوجود بذاته، وهو المطلوب، أو يكون اتّصافه للوجود بالعرض، أي بسبب خارج عنه، بحيث يكون لدينا موجودان: (أ) و(ب)، ويكون وجود الموجود (أ) مستندًا فعلًا لذلك الموجود بالذات وهو (ب)، إذ كلّ موجود (أ) إما أن يكون وجوده نابعًا من ذاته، أو يكون وجوده فعلًا مضافًا لما هو موجود ويكون ذلك الموجود وجوده نابعًا من ذاته، ولا يعقَل قسمٌ ثالثٌ، فحيث إنَّ في الكون ما هو موجود إذن ذلك الموجود إما وجوده نابعٌ من ذاته، وهو الله، وهو المطلوب، أو يكون وجوده مستندًا لغيره، فيكون وجوده فعلًا مضافًا من قوّة تمتلك الوجود بالذات لا بسبب خارج عنها، وهي -أي تلك القوّة- الله تبارك وتعالى.



هل هنالك إله أم آلهة؟

نتحدث عن وحدانية الله من خلال منظورات ثلاثة:

المنظور الأول: المنظور الوجودي.

ذكر علماء الكلام أنَّ الله تعالى واحدٌ في ذاته، فلا مثل له في الوجود الواجبي، وواحدٌ في صفاته بمعنى أنَّ صفاته عين ذاته وأن الصفات تختلف مفهومًا وهي متحدة مصداقًا، ولذلك فلا نظير له في صفاته، وواحدٌ في أفعاله، فلا شريك له في فعله. كما ذكروا أنَّ وحدته في فعله مظهرٌ لوحدته في ذاته، بمعنى أنَّنا إذا أردنا أن نتعرّف على وحدة ذاته فعلينا أن ننظر إلى وحدة فعله، ولكن كيف نتعرّف على وحدة فعله؟

وما نريد التحدّث عنه هنا هو كيفية اكتشاف الوحدة الفعلية من خلال هذا الوجود، وعن طريقها نصل إلى الوحدة الذاتية، فكيف نلمس الوحدة لمسًا حسيًا، ونصل إليها وصولًا وجدانيًا، بحيث نرى وحدانية الله متجسّدةً في فعله لتكون دليلًا على وحدانيته في ذاته وصفاته؟ وبعبارة أخرى: كيف نحوِّل الوحدة من فكرة نظرية إلى شعور وجداني؟ وكيف نحوِّل التوحيد من مسألة اعتقادية إلى قضية حسّية نشعر بها؟

ومن أجل الإجابة عن هذا التساؤل، نتحدّث عن مبدأ تزاوج الكثرة والوحدة، بمعنى أنَّ الكثرة تفنى في الوحدة، وحتى نصل إلى هذا المبدأ نحتاج أن نقرأ صحيفة الوجود قراءةً علميةً فيزيائيةً رياضيةً دقيقةً، فإنّنا بالنظر الأولي نرى كثرةً، حيث نرى ماءً ونارًا، ونورًا وظلامًا، وجمالًا وحربًا، فكيف يجتمع كلّ ذلك؟! ولكن بالنظر التحليلي الدقيق نرى هذه الكثرة تذوب وترجع كلّها إلى الوحدة، إذ جميع الموجودات التي نراها كثيرةً هي متوحّدةٌ في الأصل والقوى والقوانين والعناصر، فهذه أربعة مظاهر للوحدة نستطيع أن نصل إليها فيزيائيًا ورياضيًا، وبالتالي يمكن أن نرى الوحدة – وحدة الفعل الإلهي – متجلّيةً فيها.

المظهر الأول: الوحدة في الأصل.

بمعنى أنَّ جميع الكائنات تشترك في لبنةٍ واحدةٍ، وفي نمطٍ بنائيٍّ واحدٍ، وفي منبعٍ واحدٍ. أمّا اللبنة الواحدة فهي الذرّة، إذ جميع الكائنات ترجع إليها. وأمّا النمط البنائي الواحد فهو ما يتحقّق بدوران الإلكترونات حول النواة، بل حتى المجموعات الشمسية هي عبارة عن كواكب تدور حول نجم واحد، ولقد نشرت (ناسا) عام ٢٠١١ أنّها رصدت بعض الكواكب التي تدور حول نجمين لا حول نجم واحد، ولكنّ هذا لا يخلّ بما ذكرناه من أنَّ النمط البنائي واحدٌ، إذ سواء كان المركز – كالنجم أو النواة – واحدًا أو متعدّدًا يبقى النسق البنائي في الوجود واحدًا، وهو دوران الإلكترونات أو الكواكب حول ذلك المركّز.

وأمّا المنبع الواحد فهو الطاقة، حيث ذكر علماء الفيزياء أنَّ الطاقة والمادّة وجهان لوجود واحد، فالطاقة تتحوّل إلى مادّة، كما أنَّ المادّة تتحوّل إلى طاقة، وذلك بحسب معادلة (آينشتاين) المعروفة: ($e = mc^2$)، أي أنَّ الطاقة تساوي الكتلة ضرب مربع سرعة الضوء، وهذا القانون يحكم الطاقة والمادّة في جميع الكائنات.

المظهر الثاني: الوحدة في القوى.

إذ كلّ الكائنات – من أصغر ذرّة إلى أعظم مجرّة – تؤثر عليها نفس القوى، وهي القوى الأربع التالية:

القوّة الأولى: قوّة الجاذبية، وهي التي تجعل الأجسام تسقط على الأرض، وهذه أضعف القوى الأربع، وهي لا تحكم التفاحة التي تسقط على الأرض فقط، بل تحكم أكبر نجم وأعظم مجرّة، إذ وظيفتها أنّها تشكّل المجرّات والنجوم والكواكب، لأنّها تمسكها في مداراتها وأفلاكها.

القوّة الثانية: القوّة النووية الشديدة، وهي التي تربط الكواركات ببعضها من أجل تكوين الجسيمات تحت الذرية المعبَّر عنها بالبروتونات والنيترونات، كما تقوم أيضًا بحفظ هذه الجسيمات لتشكيل نواة الذرّة، وهذه الذرّة إذا حطّمها الإنسان ينبثق منها جزءٌ من القوة النووية الشديدة التي تدمّر الأرض ومن عليها.

القوّة الثالثة: القوة النووية الضعيفة، وهي المسؤولة عن النشاط الإشعاعي للعناصر المشعّة، حيث إنَّ العناصر المشعّة تتحوّل من عنصر إلى آخر، فاليورانيوم مثلًا قد يتحوّل إلى رصاص، والمسؤول عن هذا التحوّل هو القوة النووية الضعيفة.

القوّة الرابعة: القوّة الكهرومغناطيسية، وهي المسؤولة عن حفظ إلكترونات الذّرة السالبة الشحنة في مدارها حول النواة الموجبة الشحنة، وتلعب دورًا في انتشار الضوء، كما تلعب دورًا في الموجات الطويلة والقصيرة المستخدمة في الإرسال التلفزيوني والتلفوني مثلًا.

المظهر الثالث: الوحدة في القوانين.

ما زال علماء الفيزياء يعتقدون بأنَّ هذه القوى الأربع محكومةٌ بقوانين واحدة، إلا أنّهم لم يتوصّلوا إليها بتمامها حتى الآن، وإنَّما توصّلوا إلى جمع قوانين الكهرباء مع قوانين المغناطيس في وحدة عبّروا عنها بالقوانين الكهرومغناطيسية، كما توصّل فيزيائيٌّ باكستانيٌّ مسلم اسمه (محمد عبد السلام) إلى جمع القوّة النووية الضعيفة مع القوّة الكهرومغناطيسية في إطار واحد، ونال بسبب ذلك جائزة نوبل في الفيزياء عام ١٩٧٩م.

وهنا يأتي دور النظرية المعبَّر عنها بنظرية الأوتار، وخلاصتها: أنَّ الطاقة لها أوتارٌ دقيقةٌ، وهذه الأوتار تتذبذب في تردّدات، فتارةً تظهر عبر تردّد معين فتصبح إلكترونات، وتارةً أخرى تظهر في تردّد آخر فتصبح كواركات، وتارةً ثالثةً تظهر في تردّد ثالث فتتحوّل إلى قوة نووية ضعيفة... وهكذا. فالطاقة الواحدة – التي هي منبع الكون كلّه – نفسها تتحوّل إلى عدّة صور وألوان، ومن خلال هذه النظرية يطمح علماء الفيزياء أن يجمعوا القوى الأربع في إطار واحد، كما كانت عند انفجار الكون، حيث كانت مجتمعةً، ثم بعد الانفجار تولّدت بشكل تدريجي متقسِّمةً، وإنَّما يريدون جمعها في إطار واحد لاعتقادهم بوجود قوانين موحّدة تحكمها بتمامها، وقد كان هذا – أي: جمعها في إطار واحد – هو حلم (آينشتاين) الذي أراد تحقيقه قبل أن يموت.

المظهر الرابع: الوحدة في العناصر.

والعناصر التي يتّحد فيها الكون أربعة: الأصل، والمكوِّن، والنشاط، ومركز المعلومات.

١/ **عنصر الأصل:** بمعنى أنَّ جميع الكائنات – سواء كانت حيّة أو غير حيّة – تشترك في أصلٍ واحدٍ، وهو أنَّ المكوِّنات والعناصر الأولية واحدة، كالكربون والنيتروجين والهيدروجين والأكسجين... إلخ.

٢/ عنصر المكوِّن: بمعنى أنَّ جميع الكائنات الحيّة – كالإنسان والحيوان – لها بنيةٌ أساسيةٌ تشترك فيها، وهي البروتينات.

٣/ عنصر النشاط: إذ بدأ الكون قبل ١٣,٧ مليار سنة، لكنَّ الحياة بدأت قبل حوالي ٣,٧ مليار سنة، وذلك بكائن ذي خلية واحدة، وهو البكتيريا، وبعد ملايين السنين جاء الكائن متعدِّد الخلايا، كالإنسان والحيوان، ولكنَّ الكائنات – سواءً كانت ذات خلية واحدة أو كانت متعدِّدة الخلايا – لها نشاطٌ واحدٌ، وهو التغذّي والحركة والتنفّس والتكاثر.

٤/ مركز المعلومات: فالإنسان العظيم – صاحب العبقرية والإنجازات – يشترك حتى مع الحشرات الصغيرة في مركز معلومات واحد، فكما أنَّ للشركة مركز معلومات، وللدولة مركز معلومات، يوجد لهذا الكون أيضًا مركز معلومات، كما قال تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، والاستواء بمعنى السيطرة، كما في قول الشاعر: (ثم استوى بشر على العراقِ = من غير سيفٍ ودمٍ مهراقِ)، أي: سيطر على العراق من غير حرب. فالعرش هو مركز معلومات الكون، وكما أنَّ الذي يسيطر على مركز المعلومات في شركةٍ أو دولةٍ يسيطر على تلك الشركة أو الدولة، فإنَّ الذي يسيطر على مركز معلومات الكون يسيطر على الكون.

وكيفما كان، فإنَّ لكلّ شيء في هذا الكون مركزَ معلومات، فالإنسان له مركز معلومات، والبعوضة لها مركز معلومات، ودودة الأرض لها مركز معلومات... إلخ، ولكن ما هو بالتحديد الدقيق مركز المعلومات للكائنات الحيّة؟ والجواب عن ذلك: إنَّ مركز المعلومات هو الشفرة الوراثية (جزيء DNA)، فهذه الشفرة الوراثية مركز معلومات لكلّ كائن حي، كبيرًا كان أو صغيرًا، فلو فرضنا أنَّ الحوت هو أكبر كائن حي، والبعوضة هي أصغر كائن حي، والإنسان بينهما، فإنَّ جميع هؤلاء لهم مركز معلومات واحد، وهو الشفرة الوراثية، وهذا المركز يحمل معلومات هذا الكائن، ويوجِّه مسيرته، وينقل صفاته الوراثية إلى ذرّيته ونسله.

والحاصل: فإنَّ هذا الكون واحدٌ في أصوله وعناصره ونشاطه ومركز معلوماته، وبالتالي فهو واحدٌ في عناصره، وهذا يعني أنَّنا عندما نقرأ الكون قراءةً فيزيائيةً نتوصّل إلى أنَّ الكثرة فيه راجعةٌ إلى الوحدة وفانيةٌ فيها، وهكذا نصل إلى وحدة الفعل الإلهي، بمعنى أنَّ فعل الله واحدٌ وليس متعدِّدًا، إذ ما صدر منه وجودٌ ترجع كثراته إلى وحدة في الأصل والقوى والقوانين والعناصر، ففعله كثيرٌ بالنظر الأوّلي، إلا أنّه بحسب القراءة الفيزيائية التحليلية واحدٌ، وهذه الوحدة في فعله تكشف عن الوحدة في ذاته (عز وجل)، كما قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾.

وإلى ذلك أشار قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾، أي: لو كان فيهما آلهة إلا الله لرأينا أفعالًا متعددة، وقوانينَ متعددة، وأصولًا متعددة، وعناصرَ متعددة، وهذا يعني خراب الكون، لكن لأنَّ الإله واحد فالفعل واحد، ولذلك يسير الكون بانتظام وثبات وقانونية.

المنظور الثاني: المنظور الفلسفي.

إن واجب الوجود لا يشوبه حد، وهذا يقتضي وحدانيته، إذ أنه إذا افترضنا إلهًا آخر، فيعني ذلك وجود (واجب وجود) آخر لا حد له، وهذا مُحال، إذ يستحيل أن يكون هنالك واجبا وجود كل منهما لا حد له، فإذا ثبت أن أحدهما لا حد له، فإن الآخر سيصبح محدودًا بالنتيجة، وعليه: فهو ليس بواجب وجود ولا بإله، إذن فالله جل وعلا واحد، ولتوضيح ذلك ووضع النقاط على الحروف، نقول: إن الوحدة تنقسم إلى أربعة أقسام: قسمان لا يجوزان على الله، وقسمان هما وصفٌ لله (سبحانه وتعالى).

القسم الأول: الوحدة العددية.

وهي الوحدة بمعنى الأوّل، فعندما يقال لك: كم ولد عندك؟ فتجيب: لديّ ولدٌ واحدٌ، فمعنى ذلك أنَّ هذا هو أوّل ولد، ولكن من الممكن أن يأتي له ثانٍ وثالث في المستقبل، وكذلك عندما يقال لك: هل جاء الضيوف؟ فتجيب: لم يأتِ إلا واحد، فإنَّ معنى جوابك أنَّ هذا الضيف قد يأتي له ثانٍ.

وهذه الوحدة العددية لا تجوز على الله (عز وجل)، لأنَّ الواحد العددي يقابله اثنان وثلاثة، والله تعالى ليس له ثانٍ، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾، وقال: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾، وقال أيضًا: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾، فهو واحدٌ لكن لا إله إلا هو، أي: لا يمكن أن يكون له ثانٍ.

القسم الثاني: الوحدة الحدّية.

وهي التي يعبّر عنها بعض الفلاسفة بالوحدة الفقرية السلبية، فمثلًا: عندما يقال: اليتيم وحيد، فإنَّ الوحدة هنا بمعنى الفقر، إذ اليتيم قد سُلِب عنه ما عند غيره، فغيره له أبٌ بينما هو ليس له أبٌ.

وجميع الممكنات عندها هذه الوحدة السلبية، فالحجر واحد لأنه ليس له ما عند النبات، والنبات واحد لأنه ليس له ما عند الحيوان، والحيوان واحد لأنه ليس له ما عند الإنسان، والإنسان واحد لأنه ليس له ما عند الملَك... وهكذا، فكل ممكن من الممكنات يعيش وحدةً سلبيةً فقريةً، بمعنى أنّه ليس له ما عند غيره من كمال.

وهذه الوحدة السلبية الفقرية يتنزّه عنها الباري (تبارك وتعالى)، وهو القائل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾، فالله لا يتّصف بهذه الوحدة لأنَّها وحدة قهرية، إذ النبات

مثلًا مقهورٌ على أن يبقى نباتًا، ولو أراد أن يصبح إنسانًا لما قدر على كذلك، وكذا هو حال الحيوان والإنسان وسائر الممكنات، وهذا يعني أنَّ الوحدة السلبية وحدةٌ قهريةٌ منتزعةٌ من الحد، بينما الله لا يحدّه حدٌّ، ولذلك يفنِّد القرآن هذه الوحدة السلبية فيقول: ﴿أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾، فالله هو القهّار الذي لا يقهره حدٌّ حتى يتّصف بالوحدة الحدية القهرية السلبية.

القسم الثالث: الوحدة الأحدية.

وهي التي تحدّث عنها القرآن الكريم في سورة الإخلاص، حيث قال: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾، فوصف الله تعالى بأنّه أحدٌ، بينما وصفه في آيات أخرى بأنّه واحدٌ، كما في قوله: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾. ومعنى وصفه بالأحدية هو أنَّ هويته الوحدانية، بينما هوية غيره الاثنينية، إذ كلّ وجود ممكن مركَّب من شيئين: ماهية ووجود، فالإنسان شيءٌ ووجوده شيءٌ آخر، ولذا لم يكن ثم كان، أي: كان معدومًا ثم صار موجودًا، وهذا دليلٌ على أنَّ الإنسان يعيش اثنينيةً، لأنَّ وجوده زائدٌ عليه، فهويته هي هوية الاثنينية والتركيب. وأمّا الله (سبحانه وتعالى) فليس شيئًا له الوجود، بل وجوده عين ذاته وليس زائدًا على ذاته، ومن كان الوجود ذاتيًا له فهويته الوحدانية، وهو الأحد، بمعنى أنّ وجوده ذاتيٌّ له فلا يحدّه حدٌّ ولا يشوبه عدمٌ.

القسم الرابع: الوحدة القيومية.

وهي عبارة عن إحاطة اللامتناهي بالمتناهي، ومن أجل توضيح الفكرة نضرب مثالًا تقريبيًا، وهو: لو وضعنا قطرة ماء في البحر لاحتواها البحر وأحاط بها، وكذلك لو قارنّا المحيط الهادي مثلًا بجدول أو نهر، فإنَّ المحيط يأخذ هذا النهر ويحيط به، لأنَّ اللامتناهي يحيط بالمتناهي ويهيمن عليه.

ولا يخفى أنَّ الوجودات الممكنة كلّها متناهيةٌ، فوجود الإنسان مثلًا محدودٌ، وعلمه محدودٌ، وقدرته محدودةٌ، وحياته محدودةٌ، فهو يعيش المحدودية من جميع جهاته، وبالتالي فهو متناهٍ. وأمّا الله تعالى فهو وجودٌ لا حدَّ له، وعلمٌ لا حدَّ له، وقدرةٌ لا حدَّ لها، وحياةٌ لا حدَّ لها، فهو لامتناهٍ، واللامتناهي محيطٌ بالمتناهي ومهيمنٌ عليه، لأنه لو لم يحط به لصار محدودًا في قدرته. ولذلك، يشير القرآن الكريم إلى هذه النقطة فيقول: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾، ويقول أيضًا: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾، ويقول في آية ثالثة: ﴿اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾.

وهذا التقسيم الذي ذكرناه مستفادٌ من روايةٍ علويةٍ شريفةٍ، حيث ورد أنَّ أعرابيًا قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: يا أمير المؤمنين، أتقول: إنّ الله واحد؟ فحمل الناس عليه، قالوا: يا أعرابي، أما ترى ما فيه أمير المؤمنين من تقسّم القلب؟! فقال أمير المؤمنين عليه السلام: "دعوه، فإنَّ الذي يريده الأعرابي هو الذي نريده من القوم"، ثم قال: "يا أعرابي، إنَّ القول في أنَّ الله واحدٌ على أربعة أقسام: فوجهان منها لا يجوزان على الله عز وجل، ووجهان يثبتان فيه، فأما اللذان لا يجوزان عليه فقول القائل: واحدٌ يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأنَّ ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد، أما ترى أنه كفر من قال: ثالث ثلاثة. وقول القائل: هو واحدٌ من الناس، يريد به النوع من الجنس، فبهذا ما لا يجوز عليه لأنه تشبيهٌ، وجل ربّنا عن ذلك وتعالى. وأما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل: هو واحدٌ ليس له في الأشياء شبهٌ، كذلك ربّنا، وقول القائل: إنّه عزّ وجلّ أحديّ المعنى، يعني به أنه لا ينقسم في وجودٍ ولا عقلٍ ولا وهمٍ، كذلك ربّنا عز وجل" [٤٦].

٤٦ كتاب التوحيد للشيخ الصدوق، ص٨٣.

المنظور الثالث: المنظور الروحي.

هل نحن من الذين يرون الله في كل شيء، أم نحن من الذين لا يرون الله إلا بضع ثوانٍ أثناء الصلاة؟ وكيف نصل إلى درجة رؤية الله في كل شيء، والشعور بوجوده وحضوره في كل الأوقات والآنات؟

والجواب عن هذا التساؤل: إنَّ الله (تبارك وتعالى) وزّع نوره في قلوبنا، فكلّ إنسان – حتى الملحد – توجد في قلبه رشحةٌ من نور الله (عزَّ وجلَّ)، فقد ملأ السماواتِ والأرض ومن فيهما بنوره، كما قال تعالى: ﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾، وقال في آية أخرى: ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ﴾، وفي آية ثالثة: ﴿اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾.

فالنور الإلهي موجودٌ في قلوبنا، لكنّنا نحتاج إلى أن نصل إلى ذلك النور، وأن نكتشفه ونستوقد منه، فإنَّ الناس على قسمين: قسم شغلته الكثرة عن الوحدة، وقسم شغلته الوحدة عن الكثرة، وأغلبنا من القسم الذي شغلته الكثرة عن الوحدة، وهذه الكثرة هي التي يصوِّرها القرآن في قوله: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾، فنحن مشغولون بهذه الألوان والأشكال عن اكتشاف النور في قلوبنا.

وهذا الانشغال يبقى – مع الأسف – إلى يوم الممات، وقد تحدَّث القرآن الكريم عنه في قوله: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ﴾، فنحن

مشغولون بالتكاثر، ومشغولون بالألوان والأشكال عن اكتشاف نور الوحدة الإلهية، إلى أن تأتي ساعة الانتقال إلى الله، فننتبه من الغفلة، وحينئذٍ يخاطبنا الله جلّ وعلا: ﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ * حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ﴾، ويقول القرآن في آية أخرى: ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾.

وفي المقابل، يوجد أناسٌ شغلتهم الوحدة عن الكثرة، فهم لا يرون الدنيا وألوانها وكثراتها، بل لا يرون إلا نور الوحدانية يتلألأ في قلوبهم ويشعشع في أرواحهم، قد شغلهم نور الله عن كل شيء، فلا يرون إلا الله، ولا ينظرون إلى شيء إلا ويرون فيه الله، وهذا ما جسّده ابنه الحسين عليه السلام، حيث ورد في دعائه: "أنت الذي أشرقت الأنوار في قلوب أوليائك حتى عرفوك ووحّدوك، وأنت الذي أزلتَ الأغيارَ من قلوبك أحبابك حتى لم يحبّوا سواك"، أي أنَّ نورك ملأ قلوبهم، وشعشع أرواحهم، فانشغلوا بك عن غيرك.

بحث فلسفي حول نفي البنوّة عن الله

هنالك بحث فلسفي يتعلق بنفي الولديّة عن الله عز وجل، فقد ذكر علماؤنا الأبرار أنّه يستحيل أن يتصف الله بالبنوّة، وذلك لأنّ البنوّة إما بنوّة حقيقية، أو بنوّة اعتبارية، وكلاهما مستحيل في حقه تبارك وتعالى:

البنوّة الحقيقيّة

أما البنوّة الحقيقية فلأنها تقتضي اشتقاق وجود من وجود، وهذا يقتضي المشاركة في سنخ الصفات، ولذلك فإن الولد إذا اشتق من أبيه شاركه في صفاته فتنعكس عليه صفات أبيه قهرًا، ولذا ورد عن الإمام زين العابدين عليه السلام في رسالة الحقوق: "وأما حق أبيك فأن تعلم أنه أصلك"، أي أن صفاتك اشتقاق من صفاته وسماتك اشتقاق من سماته.

فلو كان لله تعالى بنوّة حقيقيّة، للزم أن يكون ولده المفروض مشاركًا له في صفاته سبحانه، فكما لله تعالى علم مطلق، فللولد علم مطلق، وكما له قدرة مطلقة، فللولد قدرة مطلقة، وكما له حياة مطلقة، فللولد حياة مطلقة، حيث إنّ مقتضى الاشتقاق هو الاشتراك، ولكن الشراكة تقتضي الحدود، والحد منافٍ للإطلاق. وبعبارة أخرى: إن الوجود الإلهي -وجود الله عز وجل- وجود لا حدود له من جهة علمه وقدرته وحياته، فهو عين الإطلاق وعين عدم الحد.

فلو افترضنا أن هناك موجودًا آخرًا يملك نفس الصفات، فلازم ذلك محدودية الموجود الأول بالموجود الثاني، فكل مثل محدود بمثله، إذ لا يمكن أن يمتد وجود مثيله له، فوجود كل من الله سبحانه ووجود مثيله محدود بعدم الامتداد إلى الآخر، وهذا يقتضي أن وجوده ليس مطلقًا، بل محدودًا، ففرض المثيل يعني المحدودية، وهذا منافٍ للقول بأن الله تبارك وتعالى عين الوجود المطلق، وعليه: فلا يعقل أن يكون له ولد حقيقي أو مثيل.

البنوّة الاعتباريّة

أما البنوّة الاعتبارية فمعناها أنّ الله اعتبر أحد خلقه ولدًا، كما اتخذ محمدًا رسولًا، وعليًّا إمامًا عليه السلام، فهذه البنوّة مع أنها اعتبارية، إلّا أنها مستحيلة، وذلك لأنّ اعتبار زيدٍ من الناس ولدًا – كما ادُّعي للنبي عيسى عليه السلام – يكسبه الشرف الإلهي قهرًا، لأنّ الانتساب إلى الإله موجب لاكتساب شرف الإله نفسه.

ولكّن إحدى صفات الله التي وصف بها نفسه هي كونه قهّارًا، والقهّار هو الذي لا يستقل كماله عن سلطته، فأي كمال للكون فهو خاضع لسلطنته، ويستطيع أن يعطيه من يشاء ويمنعه عمن يشاء، ولكن إذا اعتبر الله أحدًا من خلقه ولدًا له، فإنّه يكتسب الشرق قهرًا، وهذا منافٍ لقاهريته سبحانه وتعالى، ولذا نجد القرآن الكريم يقول: ﴿لَّوْ أَرَادَ اللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّاصْطَفَىٰ مِمَّا

يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ سُبْحَانَهُ ۖ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾، وببيان آخر: إن اتخاذ شخص ولدًا أو صاحبة إما لحاجة أو بدونها، فإن كان لحاجة فهو منافٍ لغناه تبارك وتعالى، وإن لم يكن لحاجة فالفعل لغو، واللغو لا يصدر عن الحكيم تبارك وتعالى.

إشكالات حول وجود الله

بعد أن أثبتنا وجود الله، وبدا لنا قوّة البراهين الدالّة على ذلك، بقي أن نتعرّض لبعض الإشكالات والاستفهامات المثارة حول قضية وجود الله، والتي في نفسها لا تلزم -إن ثبتت- عدم وجود الله، ولكن ترسم علامات استفهام حول هذه القضية، فهي بحاجة لبحث وتوضيح، فلنتعرّض لهذه الإشكالات واحدًا واحدًا:

الإشكال الأول: لماذا خلق الله الشرور؟

لا يكتمل البحث في هذا الميدان دون التعرض لجدليّة الشرور، والتي طرحها الفيلسوف اليوناني (أبيقور) في القرن الرابع قبل الميلاد، ومحصَّل هذا الإشكال أنَّ الشر موجودٌ في هذا الكون، حيث توجد كوارثُ طبيعيةٌ – كالزلال والبراكين والفيضانات – وأمراضٌ معديةٌ وأوبئةٌ منتشرةٌ، وإذا كانت الشرور موجودةً فحينئذٍ توجد عدّة احتمالات:

- إمّا أنَّ الإله لا يريد هذه الشرور، وهو قادرٌ على منعها، فمن أين أتت؟
- وإمّا أنّه قادرٌ على منعها، لكنّه يريدها، وهذا يعني أنَّ الإله – كما يعبِّرون – شرّيرٌ!
- وإمّا أنّه لا يريد الشر، إلا أنّه ليس قادرًا على منعه، وهذا معناه أنّه ليس متّصفًا بالقدرة المطلقة.

ومن جهةٍ أخرى:

- إذا كان من حقّ الإنسان على الله ألا يوقع به الشر، فإيقاع الشر به ظلمٌ له.
- وإذا لم يكن للإنسان حقٌّ على الله، لكنَّ الله يوقع الشر به عبثًا، فهذا الإله ليس بحكيم.
- وإذا كان الله يوقع الشر بالإنسان لا عبثًا – بل لغرضٍ من الأغراض – لكنّه يمكن استبداله بطريق آخر، فهذا الإله ليس برحيم.

وهذا يعني أنَّ جدليّة الشرور تضرب إمّا في عدالة الخالق، أو حكمته، أو رحمته، وأمّا الاعتقاد بإلهٍ عادلٍ حكيمٍ رحيمٍ فهو لا ينسجم – بنظر هؤلاء – مع وجود الشرور في هذا العالم. ولا زال الملحدون إلى الآن يتمسّكون بهذا الإشكال، حتى أنَّ بعضهم يقولون: إن أدنى زيارة يقوم بها الإنسان لمستشفى سرطان الأطفال توجب له أن يلحد، إذ ما هو ذنب الطفل حتى يولَد ومعه مرض السرطان؟! ومن أجل أن يتّضح الجواب عن هذه الشبهة جيِّدًا، سوف نقوم بتحليلها وتفكيكها إلى عدّة أسئلة لنجيب عنها سؤالًا سؤالًا.

السؤال الأوّل: هل خلق الله شرًّا محضًا؟

إن الله سبحانه لم يخلق شرًّا محضًا، وذلك لأمرين:

الأمر الأول: الشرور عدمية نسبية.

إن الشر مسألة عدمية نسبية وليس وجودًا، فالإنسان يعتبر الحشرة شرًّا لأنّها تؤذيه وتُكدّر راحته، ولكن الحشرة في حد ذاتها طاقة نافعة، والإنسان كذلك طاقة نافعة، والشر يحدث نتيجة

عدم الانسجام بين الحشرة وبين بعض خلايا الإنسان، فالشر ناشئ من قضية عدمية وهي عدم الانسجام بين هذين المخلوقين.

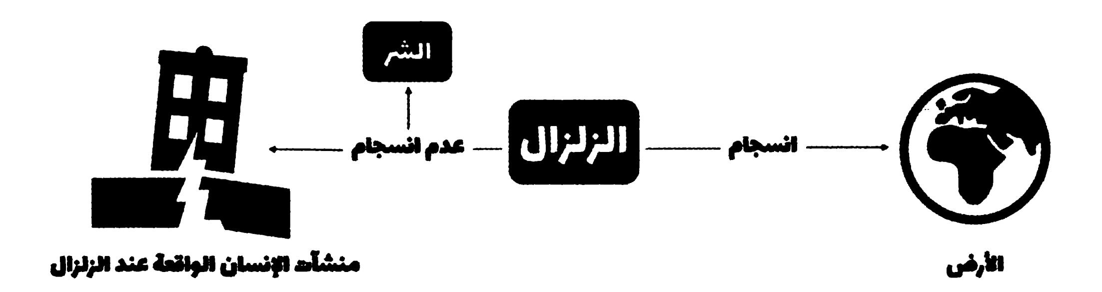
وفي المقابل: نجد أن الحشرات تساهم في تلقيح العديد من النباتات، فترجع عليها بالفائدة الضرورية لبقائها، فالشر إذن قضية نسبية، لأن الحشرة خير بالنسبة للنباتات، في حين هي شر بالنسبة لبني البشر، فليس هنالك شرٌّ حقيقيٌّ، وإنَّما الشرّ ناشئٌ عن مقارنة وعن عدم انسجام وجود مع وجود آخر، وإن كان هذا الوجود قد ينسجم مع وجود ثالث.

ومن الطريف ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام، حيث كان جالسًا مع المنصور العباسي يومًا من الأيام، فمرّت ذبابة على أنف المنصور، وكلما أبعدها عادت إليه، فالتفت إلى الإمام وقال له: يا أبا عبد الله، لماذا خلق الله الذباب؟! فقال عليه السلام: ليذلّ به أنوف الجبابرة![47] فحتى السلطان العظيم يتأذّى من هذا المخلوق الصغير حتى يُظْهِر ذلّته وضعفه.

وهكذا حال الظواهر الكونية التي قد نتصوّر أنَّها شرٌّ، كالزلازل والبراكين مثلًا، فإنَّنا عندما نقارن بينها وبين الإنسان نعتبرها شرًّا، والحال أنَّ فكرة الشرّ نشأت عن عدم انسجام الزلزال مع الإنسان القريب منه، وأمّا لو لم يسكن الإنسان بالقرب منه لما كان شرًّا بالنسبة إليه، فالزلزال شرٌّ بالنسبة إلى هذا الإنسان، ولكنّه خيرٌ بالنسبة إلى كوكب الأرض، لأنَّه منسجمٌ مع العوامل الطبيعية الدخيلة في استقرار الأرض وانتظامها.

---

٤٧ علل الشرائع للشيخ الصدوق، باب العلة التي من أجلها خلق الله تعالى الذباب، ص٤٩٦، منشورات المكتبة الحيدرية.



وقد يُعْتَرَض على هذا الجواب الفلسفي بأنَّ هناك مجموعة من الشرور ليس فيها خيرٌ أبدًا، بل هي شرورٌ محضةٌ، كالسرطان مثلًا، إذ أي خيّر في أن يولَد الطفل مصابًا بهذا المرض؟![٤٨].

ولكنَّ هذا الاعتراض مبنيٌّ على الخلط بين الشرور المنتسبة إلى الله تعالى والشرور المنتسبة إلى العباد، إذ محور الكلام هنا هو الشرور الطبيعية التي تحدث حدوثًا كونيًا طبيعيًا، كالزلازل والبراكين والحشرات الضارّة، وأمّا الشرور التي تنشأ عن خلل بشري فهي راجعة للبشر، ولا علاقة لها بالخالق الحكيم تعالى.

ومن الواضح أنَّ انتقال المرض من الأب المريض إلى أبنائه -مثلًا- إنّما هو نتيجة تأثير العوامل البيئيّة أو الوراثية، وهذه العوامل إنّما ترجع لخلل بشري، فمثلًا: ورد في الحديث النبوي: "من زوّج كريمته من شارب خمر فقد قطع رحمها"[٤٩]، أي أنَّ الذي يعيش على الخمور والمسكرات

---

٤٨ لا يزال العلم في طريقه لاكتشاف العوامل المسببة لمرض السرطان عند الأطفال، ولا تزال الأبحاث جارية في سبيل ذلك، ولكن توجد دراسات تربط بين بعض أمراض السرطان وبين تعرض الطفل إلى الأشعّة -كأشعة X-بشكل غير اعتيادي أثناء حمل أمه به مثلًا، وبعضٌ آخر من الأبحاث تشير إلى أن تدخين الوالدين يزيد من احتمالية الإصابة بالمرض، وغيرها من العوامل، والحاصل: إن هذا المرض الخبيث لا يمكن فصله عن تصرفات وأعمال الإنسان وإيعاز الأمر إلى الخالق جلّ وعلا، وللاستزادة فيما يخص أسباب مرض السرطان للأطفال ومراجعة المعلومات المذكورة، يمكن الرجوع إلى موقع (جمعية السرطان الأمريكية-American cancer society) أو (جمعية أطفال مصابون بالسرطان البريطانية- Children with Cancer UK).

٤٩ وسائل الشيعة للحر العاملي، ج٢٠، باب كراهة تزويج شارب الخمر، ص٧٩، تحقيق مؤسسة أهل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

يؤثر على نسله وذرّيته بمقتضى العوامل الوراثية، فلو فرضنا أنَّ ذرّيته أصيبت ببعض الأمراض فحينئذٍ لا يصحّ نسبة ذلك إلى الله سبحانه وتعالى (٥٠).

الأمر الثاني: النظرة الشموليّة للوجود.

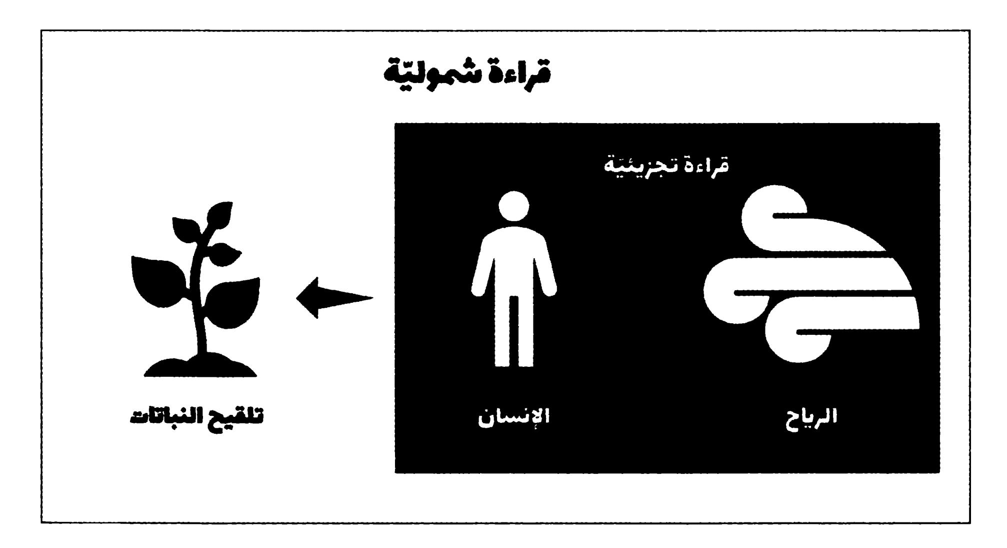
إنَّ الإنسان لا يمكن أن يكتشف وجود شرٍّ محضٍ في هذا الكون، والسرّ في ذلك هو أنَّ الكون كتلةٌ واحدةٌ وأسرةٌ متواصلةٌ، فمن يقوم بقراءة الكون قراءةً تجزيئيةً سيرى الزلزال حدثًا مستقلًا، ويرى انتشار الحشرات في موضع ما حدثًا مستقلًا، ويعبِّر عن كلّ ما يؤذيه ويؤلمه بأنه شرٌّ، وأمّا من يقرأ الكون قراءةً مجموعيّةً فلن يستطيع أن يضع يده على ما يسمّى شرًا محضًا، وهذه هي القراءة الصحيحة، حيث إنَّ الكون يشكِّل أسرةً واحدةً يكمل بعضها بعضًا، فمثلًا: الرياح لواقح، والشمس تقهر السُّحُب، والجاذبية تمنع الطيران، فهذا التصادم الذي نراه ليس حالة سلبية، بل هو تكاملٌ، حيث إنَّ كلّ حلقة من هذا الكون تكمل الحلقة الأخرى.

---

٥٠ إن الإنسان بتصرفه في الكون قد تسبب في تخريبه، وتسبب في الكوارث والأمراض:

١- إن المخلفات التي تتركها المصانع، والوقود الذي يحرق لإنتاج الطاقة، وغيرها من نشاطات الإنسان، قد تسببت في تلوث البيئة، وسنويًا: ٨,٤ مليون شخص يموت بسبب أمراض ناشئة عن تلوث البيئة، مما يجعل التلوث أكبر سبب للموت في الدول المتوسطة والضعيفة الدخل، راجع تقرير The Global Alliance on Health (and Pollution) في عام ٢٠١٤.

٢- والجانب الآخر المظلم من الثورة الصناعية هو تسببها في (الاحتباس الحراري-Global warming) وهذا الاحتباس الحراري ذو تبعات خطيرة، منها: زيادة الكوراث كالأعاصير والفيضانات، فقد لوحظ أن أعداد الكوارث المسجلة قد ازدادت من ٧٨ في عام ١٩٧٠ إلى ٣٨٤ في عام ٢٠٠٤، ويعتقد العلماء أن السبب الرئيسي في هذه الزيادة هو الاحتباس الحراري، فقد نتج عنه زيادة في درجة الحرارة، وامتصت المحيطات أغلبها، بالإضافة إلى أن هذه الطاقة الحرارية تسببت في إذابة الثلوج التي على اليابسة -كالقطبين الجنوبي والشمالي- مما نتج عن ارتفاع في مستوى البحر، وبذلك ازدادت الكوارث كالفيضانات والأعاصير، راجع مقال منظمة الـ (Union of Concerned Scientists) بعنوان: (Hurricanes and Climate Change)، وكذلك (Launched the Emergency Events Database (EM-DAT)) لمراجعة الإحصائية المشار إليها.



ولأجل ذلك، فما نراه من شرّ كالزلزال أو البركان هو تكميلٌ لطاقة جيولوجية من جهة أخرى «٥١»، ممّا يعني أنَّ العقل لا يستطيع أن يحكم بأنَّ الخالق لا يملك التدبير والحكمة، لأنه لا يمكنه أن يتعرّف على الحكمة والتدبير إلا من خلال القراءة المجموعية للوجود، والقراءة المجموعية للوجود تظهر أنَّ الوجود أسرة متكاملة يكمل بعضها بعضًا، وما نسمّيه تصادمًا فهو في الواقع تواؤمٌ.

٥١ إن الظواهر الطبيعية التي قد تؤذي الإنسان، تحمل في طياتها فوائد جمّة للإنسان نفسه يُطلق عليها: (Natural Service Function)، فالرياح والأعاصير تلعب دورًا مهمّا في توا زن درجات الحرارة حول الأرض، حيث أنّها تنقل الهواء الحار من المناطق الاستوائية إلى المناطق القطبية، إضافة إلى أنّها مصدر أساسي للأمطار والثلوج في أمريكا وكندا مثلًا، خصوصًا في المناطق الجافة، ولا ننسى أن الأعاصير تحمل معها النباتات والكائنات الحية المجهرية لتوزّعها في أنحاء الأرض، وبذلك تحافظ على تنوع الكائنات الحية في الأنظمة البيئية، راجع المرجع العلمي: (Natural Hazards, Earth's Processes as Hazards, Disasters, and Catastrophes) في الصفحة ١١١٠، أما الزلازل فتساهم بشكل كبير في تهيئة المياه الجوفية تحت الأرض، وكذلك في تجميع المعادن الأرضية كالذهب والفضة والألماس لتصبح صالحة للاستخراج، بالإضافة إلى تشكيل وبناء التضاريس كالجبال، وإن سألت عن الحمم البركانية فهي تجعل من التربة المحيطة بها بيئة زراعية خصبة وكذلك تُنشئ الجزر، كجزر هاواي التي نشأت بشكل كامل بسبب البراكين، راجع نفس المصدر السابق صفحة ١٢٩.

السؤال الثاني: ما السبب في خلق الشرور الإضافية؟

بعد أن سلَّمنا بكون الشرور مجرّد أمور نسبيّة إضافيّة، وليس لها وجودٌ حقيقيٌّ ذاتيٌّ، فإنَّ السؤال الذي يطرح نفسه: لماذا لم يخلق الله الكون خاليًا حتى من هذه الشرور الإضافيّة؟ والجواب عن ذلك: لا ريب في أنَّ الله تعالى قادرٌ على أن يخلق كونًا بلا كوارث ولا مشاكل، وإنَّما النقطة المهمّة هي: هل خلق عالم الدنيا بنحوٍ خالٍ من الشرور هو مقتضى الحكمة؟ والجواب عن ذلك بالنفي، وذلك لأن الشرور الإضافيّة تؤدّي فوائد أساسية وضروريّة لتحقيق الهدف من وجود الإنسان وهو: الوصول إلى الكمال، وهي:

الفائدة الأولى: الشعور بالفقر الوجودي.

ذكر علماء السلوك أنَّ الله تعالى هو الكمال المطلق، وليس محتاجًا لخلقنا، كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾، فإذا كان غنيًا عنّا، ولم تكن هناك فائدةٌ تعود له من خَلْقنا، فلماذا خَلَقنا؟ ويجيبنا عن ذلك الحديث القدسي الشريف القائل: "كنتُ كنزًا مخفيًا، فأحببتُ أن أُعرَف، فخلقتُ الخلق لكي أُعْرَف"، أي أنَّ الله تعالى خلق الإنسان تفضُّلًا منه وامتنانًا لكي يتعرّف عليه، إذ معرفة الإنسان بربّه كمالٌ للإنسان ومصلحةٌ تعود للإنسان نفسه. ولذلك، قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾، وقال في آية أخرى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾.

ولا ريب في أنَّ إيصال الإنسان إلى الهدف من خلقه هو مقتضى الرحمة، إلّا أنَّ النقطة التي ينبغي الالتفات إليها هنا هي أنَّ معرفة الله تعالى – التي هي الهدف من وجود الإنسان – تتوقّف على معرفة قسمين من صفاته: صفات الجلال من ناحية، وصفات الجمال من ناحية أخرى.

والفرق بينهما: أنَّ الصفات الجلالية هي الصفات التي تكون مظهرًا لامتياز الله عن خلقه، فإنَّه تعالى يتميّز عن خلقه بأنّه قاهرٌ جبّارٌ قويٌّ عزيزٌ، بينما الصفات الجمالية هي التي تكون مظهرًا لصلته بخلقه، إذ هو رحيمٌ كريمٌ مفيضٌ خالقٌ رازقٌ. وقد أشار القرآن إلى هذين القسمين في قوله: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾، فالجلال إشارة للصفات الجلالية، والإكرام إشارة للصفات الجمالية.

وحتى نتعرّف على الله من خلال جلاله وجماله، لا بدَّ من أن يوجد لنا مظاهر تعكس جماله، كالربيع والزهور والورود، وعبقرية العقل البشري، كما لا بدَّ من أن يوجد لنا مظاهر تعكس جلاله أيضًا، وهذه المظاهر هي التي نسمّيها نحن شرورًا، كالزلازل والبراكين ونحوهما من الكوارث الطبيعية، فإنَّ هذه الكوارث مظاهر لجبروت الله وقاهريته وألوهيته.

وقد يكون الشيء الواحد مظهرًا للجلال والجمال باعتبارات مختلفة، فالشمس مثلًا مظهرٌ لجلال الله بلحاظ كونها مصدرًا للحرارة القاتلة، كما أنّها مظهرٌ لجماله بلحاظ كونها مصدرًا للحياة على الأرض.

وهذه المظاهر الجلاليّة هي التي تُشْعِر الإنسانَ بما يعبِّر عنه الفلاسفة بالفقر الوجودي، بمعنى أنَّ الإنسان أينما ذهب يشعر بضعف وجوده، حيث يرى الزلازل والبراكين والفيضانات فيشعر من خلال هذه المظاهر الجلالية أنّه فقيرٌ ومحدودٌ بالبلاء، كما قال تعالى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا * إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾، فالإنسان خُلِق محاطًا بالكوارث حتى يُلَقَّن أنّه فقيرٌ محتاجٌ ذليلٌ أمام الله عزَّ وجلَّ، وإذا عرف مقدار حجمه ومدى فقره وضعف حيلته أذعن لله تعالى بالعبودية.

فتبيَّن ممّا ذكرناه أنَّ الهدف من خلق الشرور هو أن تكون مظاهر لجلال الله وجبروته، وأن تكون طريقًا لتعريف الإنسان بمقدار صغر حجمه وشدّة فقره، حتى يعرف موقعه في الوجود، وأنّه مجرّد عبد ذليل، ولولا استشعار ذلك لأصيب بالغرور والعجب. وقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: "ما لابن آدم والفخر؟! وإنما أوله نطفة، وآخره جيفة"، وعنه عليه السلام: "أوله نطفة قذرة، وآخره جيفة مذرة، وهو ما بينهما يحمل العذرة"، فالإنسان المعجب بنفسه هو في الحقيقة برميل من الأوساخ والقذارات، إلا أنَّ غروره قد يحجب عنه رؤية نفسه على واقعها وحقيقتها، وهكذا لا يصل إلى الغاية من خلقه، مع أنَّ وصوله إلى الغاية من خلقه من أعظم مظاهر الرحمة وأهمّها.

الفائدة الثانية: تطوير قدرات الإنسان.

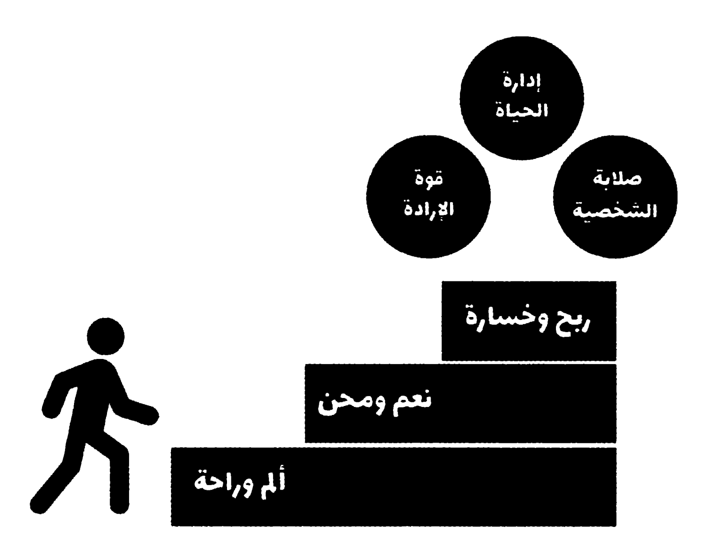
هنالك آثارٌ تربويّةٌ واجتماعيّةٌ مهمّة تترتّب على الشرور، وهذه الآثار من مظاهر الرحمة بالإنسان، فقد ذكر (أنتوني فلو) – الذي كان ملحدًا في النصف الأول من القرن العشرين، ثم رجع في النصف الثاني منه إلى الإيمان – أنَّ الشرور إيجابيةٌ لأنّها تستفزّ قدرة الإنسان العقليّة، فإنّه لما عرف أنَّ هناك كوارث طبيعية تطوّر عقله لكي يخترع ما يحميه من هذه الكوارث، ولما عرف أنَّ هناك أمراضًا مزمنةً وأوبئةً منتشرةً تطوّر عقله حتى اخترع الأدوية التي تنجيه من ذلك، وهذا يعني أنَّ الشرور تستفزّ القدرة العقلية الموجودة عند الإنسان حتى يبدع وينتج.

كما أنَّ الشرور تستفزّ – من ناحيةٍ أخرى – القدرة الاجتماعية لدى الإنسان، فإنّه عندما يرى أمامه مرضى وضعفاء وفقراء يستفزّ ذلك روحه الاجتماعية لكي يعطي ويبذل، ولولا وجود هؤلاء الفقراء والمرضى والضعفاء لما كانت عند الإنسان روح إيجابية للعطاء والبذل والنفقة.

ويمكن أن نضيف على ذلك أيضًا، فنقول: إنَّ الشرور تستفزّ القدرة النفسية لدى الإنسان، حيث تعلِّمه على الصبر وقوّة الإرادة، فإنَّ الإنسان لا بد أن يعيش صراعًا بين النعم والمحن، وبين

الربح والخسارة، حتى يبلغ الكمال بكفاءة وجدارة، فيومًا تراه رابحًا في تجارته، ويومًا خاسرًا في علاقاته مع الآخرين، ويومًا مرتاحًا سعيدًا، ويومًا متألمًا مريضًا.

فالذي يعيش حياة مترفة منعّمة لا يستطيع أن يتحمل ألم إبرة ولا وخز بعوضة! بخلاف الذي يعيش حياةً صعبةً، فإنّه يكون أكثر صبرًا وتحمّلًا، وهذا يعني أنَّ الكوارث والشرور تولّد من الإنسان بطلًا صاحب إرادة حديدية قويّة، فلا تُصقل شخصية الإنسان حتى يمر بصراع بين الألم والراحة، وبين الربح والخسارة، كما قال تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ * الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ * أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ﴾.



ويكفي الإنسان لكي يتعرّف كيف تصنع الكوارثُ الأبطالَ أن ينظر إلى كربلاء، ليرى كيف استفزّت المعركة قدرات أبطال الطفّ الروحية وطاقاتِهم الإيمانيّة، فسجّلوا أروع الصور والمثل في الصبر والإرادة والإباء والعزّة يوم عاشوراء، بل حتّى الأطفال منهم سجّلوا أروع المواقف، حيث صنعتهم هذه الأحداث أبطالًا عظامًا يطأطئ لهم التاريخ إجلالًا واحترامًا، وكذلك الحال في النساء، إذ لولا واقعة كربلاء – وإن كانت مأساة عظيمة – لما عرف التاريخ عظمة زينب (عليها

السلام) وبطولتها، فهي وإن كانت بغضّ النظر عن مواقفها في كربلاء امرأةً عظيمةً وعالمةً غير معلّمة، إلا أنَّ مأساة الطف هي التي أبرزت عظمتها للتاريخ.

الفائدة الثالثة: استقرار النظام الكوني.

إنَّ مسيرة الكون لا يمكن أن تنتظم إلا بلونين من الحركة: إحداهما حركة عرضية، والأخرى حركة جوهريّة، وهي تكشف عن أنَّ الوجود ليس ثابتًا، بل هو متحرِّك سيّال، فهو يتحرّك في صميمه حركةً ذاتيةً يعبَّر عنها بالحركة الجوهرية.

والمهمّ في المقام هو أنَّ الحركة الجوهرية في هذا الكون كلّه قائمةٌ على التزاوج بين الأضداد، بحيث لولا هذا التزاوج لاندثر الكون وانقرض منذ زمن سحيق. ومن أجل توضيح الفكرة، نضرب بعض الأمثلة:

١/ هناك تزاوجٌ في المادّة، حيث يحتوي كلّ موجود مادّي – على نحو القوّة والقابلية، لا الفعليّة – على مادّة ومادّة مضادة، ولولا احتواؤه عليهما لما تولّدت القوة النووية القوية، ولولا هذه القوة لما كانت هناك ذرّةٌ ولا طاقةٌ، وبالتالي لما وُجِد الكون. ولعلّ قوله تعالى: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾ يشير لهذا المعنى، فتكون الآية عامّةً لجميع الموجودات الماديّة، إذ لا يخلو شيءٌ مادّي من زوجين: مادّة ومادّة مضادّة.

٢/ وهناك تزاوجٌ بين اللّطافة والكثافة، حيث توجد بعض الموجودات في شدّة اللطافة، كالغازات والموجات الطويلة، بينما بعض الموجودات الأخرى في شدّة الكثافة، كالثقوب السوداء والنجوم النيترونية.

٣/ وهناك تزاوجٌ بين التمدّد والانكماش، إذ بعض النجوم في حالة تمدّد، بينما بعضها في حالة انكماش، وهذا يعني أنَّ الكون بين قبضٍ وبسطٍ، كما قال تعالى: ﴿وَاللهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾.

٤/ وهناك تزاوجٌ بين الحرارة والبرودة، إذ بعض الكواكب تمثّل أتونًا من الحرارة لقربها من النجوم، بينما بعض الكواكب تمثّل درجة الصفر المطلق.

٥/ وهناك تزاوجٌ بين الحياة والموت، كما قال تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾، فلا حياة بدون موت، ولا موت بدون حياة، بل لا تكون حياة إلا وأمامها موت، ولا يكون موت إلا وأمامه حياة. ولذلك، قال تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾، أي: خلق تزاوجًا بين الموت والحياة.

ويمكن توضيح الفكرة بجسم الإنسان، فإنَّ هذا الجسم في آنٍ واحدٍ هو ميِّتٌ وهو حيٌّ، إذ تموت فيه آلاف الخلايا وتحيا آلاف الخلايا في لحظة واحدة.

وهكذا حال سائر الكائنات الحيّة، فالحيوان مثلًا إذا مات إما أن يتحوّل إلى غازات تندثر في الهواء، أو يتحول إلى عناصر فتندثر في التراب، ولكنَّ هذا الموت يولِّد حياةً، حيث تأتي كائنات حيّة أخرى وتتغذّى على جسم هذا الحيوان أو على النبات أو حتى الإنسان، وهكذا نموت ثم يولِّد رميمنا حياةً.

وهذا ما عبَّر عنه أبو العلاء المعرِّي بقوله:

خفِّف الوطء ما أظن أديم ال = أرضِ إلا من هذه الأجسادِ

رُبَّ لحدٍ قد كان صار لحدًا مرارًا = ضاحكًا من تزاحم الأضدادِ

بل حتى الشمس تعيش هذا التزاوج، فإنَّ هذا النجم العظيم يعيش في باطنه بآلية الاندماج النووي، فهو في باطنه مصدرٌ للموت والهلاك، إلا أنَّه في نفس الوقت مصدرٌ للحياة على كوكب الأرض.

ومن مجموع ما ذكرناه يتّضح أنَّ نظام الكون لا يستقر إلا بتزاوج الأضداد، فهو قائمٌ على التزاوج بين الموت والحياة، وبين الحرارة والبرودة، وبين القبض والبسط، وبين اللطافة والكثافة، وبين المادّة والمادة المضادّة، وإذا كان كذلك فمن الطبيعي أن نرى خيرًا في جهة وشرًّا في جهة أخرى، ففي جهة نرى بركانًا، وفي جهة أخرى نرى ربيعًا مثمرًا، ولا معنى للاعتراض على وجود الشرّ ما دام عنصرًا يقابله عنصر الخير، وكلاهما يتزاوجان من أجل استقرار الكون واستمرار الحركة الجوهرية في نظام الوجود.

ومن هنا نقول: لأنَّ الخالق كاملٌ خلق الكون متكاملًا يكمل بعضه بعضًا، فوجود هذه الأضداد التي يكمل بعضها بعضًا هو مقتضى كمال الخالق، وليس دليلًا على نقصه أبدًا.

الفائدة الرابعة: ضرورة الأضداد للنظام المعرفي.

هنالك ظاهرة ذهنية عند الإنسان يُعبّر عنها بظاهرة تداعي المعاني، بمعنى أنَّ الإنسان يرى نفسه بطريقة تلقائية ينتقل من معنى إلى معنى آخر، وهذه الظاهرة ضرورية، إذ لا يخفى أنَّ الإنسان لا يمكن أن يعيش في هذا الكون وينتج ويبدع حتى يكون متّكئًا على مقياس من المعرفة لما حوله، وهذا المقياس هو عبارة عن الانتقال من فكرة إلى فكرة أخرى.

وقد ذكر الفيلسوف (هيوم) أنَّ ظاهرة التداعي هذه ترجع لأسباب ثلاثة: التشابه، والجوار، والعليّة. فبطبيعة الإنسان إذا رأى الشبيه انتقل إلى شبيهه، وإذا رأى المجاور انتقل إلى ما جاوره، وإذا رأى العلّة انتقل إلى معلولها، وبالعكس.

ومن مبادئ هذه الظاهرة – التي هي ضرورية لمعرفة الإنسان بالعالم – مبدأ التضادّ بين الأشياء، حيث يستحيل على الإنسان أن ينتقل لضدّ ما لم يتعرّف على ضدّه، فلا يمكنه أن يعرف حقيقة الموت حتى يتعرّف على حقيقة الحياة، ولا يمكن أن يعرف حقيقة المرض حتى يتعرّف على الصحة، ولا يمكن أن يعرف الفرح حتى يتعرّف على الحزن، ولا يمكن أن يعرف النور ما لم يرَ الظلمة، ولا يمكن أن يعرف الحرارة ما لم يتذوّق البرودة.

فبما أنَّ بناء الحضارة يتوقّف على نظام ذهني للمعرفة، والنظام الذهني يبتني على ظاهرة تداعي المعاني، وهذه الظاهرة تعتمد على أسباب انتقال الذهن من فكرة إلى أخرى، ومن بين هذه الأسباب التضادّ، حيث لا يمكن أن يتعرف الإنسان على الضدّ إلا من خلال معرفة ضدّه، خلق الله الكونَ مملوءًا بالأضداد، كالنور والظلمة، والحركة والسكون، واللذة والألم، والفرح والحزن، كي يكون ذلك طريقًا للإنسان للوصول إلى معرفة الأضداد التي يعتمد عليها في معيشته، ويحذر الأضداد التي تشكّل عائقًا عن المواصلة لمعيشته، وهكذا يستطيع أن يبصر مسيرته وينجز أموره، وكما قيل: الأشياء تعرَف بأضدادها، ممّا يعني أنَّ وجود الشرور الإضافيّة يصبّ في مصلحة الإنسان، فهو مقتضى الحكمة والتدبير.

وبهذا تبيّن أن خلق الدنيا بنحوٍ لا يسمح بوجود الشرور الإضافيّة على خلاف الحكمة، وقد خلق الله تعالى الجنة في الآخرة عالمًا مثاليًا خاليًا من الشرور، إلا أنّه لا يهبها للإنسان بلا عمل، بل لا بدَّ من أن يصل الإنسان إليها عن جدارة واستحقاق، فلو فرضنا أنَّ طفلًا ذا خمس سنوات قد أُعْطِي شهادة دكتوراه جاهزة من غير أيّ جهد أو عناء، فهل سيشعر هذا الطفل بطعم هذا الكمال؟! من الواضح أنَّ الجواب عن ذلك بالنفي، إذ الإنسان إنّما يشعر بطعم الكمال إذا وصل إليه عن جدارة واستحقاق، فشتان بين من يحصل على راتبه بعد جهد وعناء، أو على منصب مرموق بعد سنوات من التعب والسهر، وبين من يحصل على منصب بالرشاوى، أو يحصل على

مبلغ مالي ضخم بالوراثة، من غير أن يبذل أدنى جهد في ذلك، فإنَّ الشيء الذي يصل إليه الإنسان بجهد وتعب هو الذي يشعر بالسعادة عند التفاعل معه.

ولذلك، أراد الله تبارك وتعالى أن نصل إلى العالم المثالي – وهو الجنة – عن جدارة واستحقاق، وعن إرادة ومجاهدة، كما قال تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾، فجعل الله الشرور وهو قادرٌ على منعها من أجل أن يتكامل الإنسان ويحقّق الهدف من وجوده بجدارة وإرادة وكفاءة.

السؤال الثالث: هل وجود الشرور الإضافيّة ينافي الرحمة؟

بعد أن ثبت أنَّ وجود الشرور الإضافيّة هو مقتضى الحكمة الإلهيّة، فإنَّ السؤال الذي يطرح نفسه هنا: أليس وجود الشرور الإضافيّة منافيًا للرحمة الإلهيّة؟ فكيف يكون الله رحيمًا والآلاف من خلقه تقاسي الجوع والفقر والأمراض والآفات؟

ويمكن الإجابة عن هذا التساؤل بالتالي:

إنَّ قراءة الكون المادّي قراءةً منفصلةً عن تسلسل العوالم للحكم على الخالق بأنّه ناقص أو غير رحيم قراءةٌ قاصرةٌ غيرُ موضوعيّة، فإنَّ الوجود الذي خلقه الله ذا مراحل، منها مرحلة الجبروت، وهي عالم العقول، ومنها مرحلة الملكوت، وهي عالم النفوس، ومنها مرحلة الوجود المادي المعبّر عنه بعالم الناسوت، ومنها مرحلة الوجود البرزخي، وهو ما بعد موت الإنسان، ومنها مرحلة الوجود الأخروي الذي تتقرّر فيه نتائج مسيرة الإنسان، وبالتالي فالاقتصار في تحديد صفات الخالق على قراءة العالم المادي منفصلًا عمّا سبقه من العوالم وعمّا يلحقه قراءة ناقصة لا يمكن الحكم بها على كون الخالق مدبرًا حكيمًا رحيمًا أم لا.

فإنَّ ما نجده من الشرور في العالم المادّي يعادله امتلاء العالم البرزخي والأخروي من الخيرات التي تقع عوضًا عن شرور عالم المادة، فلا شرور في الحقيقة إلا بصورة مرحليّة، وإلا فكلّ ضرر أو ألم يتمّ تعويضه بما هو أفضل منه بدرجات بحيث لا يسمّى شرًا.

فإن قال قائلٌ: أنا لا أؤمن بالوجود الأخروي أصلًا حتى أحكم على الألم الذي أجده في هذا العالم الدنيوي بأنه ليس بشرّ لأنه معوّض في الآخرة بعوض وافٍ.

قلنا: حيث لا قدرة لك على الإحاطة بتمام العوالم السابقة واللاحقة لعالم المادة، وكان السبق واللحوق مؤثرين في إنتاج عالم المادة بالنحو الذي نراه، فمن غير العقلانية أن تحكم على خالق الكون بالنقص وعدم التدبير والرحمة مع عدم قدرتك على تصوّر العوالم الأخرى التي لها دخلٌ في أحداث عالم المادة، مما يجعلنا نحتمل أنّه لو انكشف لنا الغطاء لحكمنا بأنها خيرٌ محضٌ.

ويمكن توضيح مسألة التعويض الأخرويّ بالالتفات إلى ثلاث جهات ذكرها علماء الكلام:

فمن جهةٍ: توجد مصالح فردية ومصالح اجتماعية، وغالبًا ما تتعارض المصالح الفردية مع المصالح الاجتماعية، بحيث لا يمكن الجمع بينهما، وبيان ذلك أنّ هناك أنظمة تصب في المصالح الفردية فقط، وهناك أنظمة تصنع توفيقًا بين النحوين من المصالح الفردية والاجتماعية، فمثلًا: النظام البنكي العالمي قائمٌ على الفائدة الربوية، وهذا النظام الربوي يحقّق مصلحةً للفرد بلا إشكال، فهو في ضمن المصالح الفردية، ولكن هذا النظام يخلق من جهة أخرى مفاسد اجتماعيّة لأنّه يؤدي لتقسيم المجتمع لفئتين متباعدتين: فئة رأسماليّة تملك روافد الإنتاج وموارد الاستثمار في مقدار الفائدة الربويّة وحجمها، وفئة كادحة تحت مظلة الاستهلاك، لا تستطيع إلّا أن تعيش على القروض المهلكة، وتظل طوال عمرها تكدح من أجل تسديد الفوائد الربويّة، ولذلك من أجل تحقيق التوفيق بين المصالح الفرديّة والمصلحة الاجتماعية نحتاج إلى نظام المضاربة، فإنَّ هذا

النظام يوفّر أولًا يدًا عاملة، ويحقّق ثانيًا نصيبًا من الربح لصاحب رأس المال، ويحقّق ثالثًا نصيبًا من الربح للعامل في التجارة من دون أن يثقله بضمان رأس المال، فنظام الربا يرسّخ المصلحة الفردية، بينما نظام المضاربة يحقّق توازنًا بين مصلحة اجتماعية ومصلحة فرديّة، وهكذا يتباين النظامان لتعارض المصلحتين.

ومن جهةٍ أخرى: فإنَّ الإنسان بطبيعته التكوينية أنانيٌّ، بمعنى أنَّ المحرِّك الأساسي للإنسان هو غالبًا البحث عن مصلحته الفردية، لا البحث عن المصلحة الاجتماعية، وهذه النزعة الأنانية – المعبَّر عنها بغريزة حبّ الذات – نزعةٌ تكوينيةٌ متأصّلةٌ لا يمكن اقتلاعها من شخصية الإنسان، لأنَّ إنسانيّته متقوِّمةٌ بها.

ومن جهةٍ ثالثة: لا ريب في أنَّ استقرار الحياة الاجتماعية يتوقّف على ضمان المصالح العامة.

لذلك يُثار السؤال المُلح: ما هو ميزان التوفيق بين المصالح الفردية للإنسان والمصالح العامّة؟ حيث يقع تناقضٌ واضحٌ بين النزعة الذاتية لدى الإنسان التي تدعوه للمصالح الفرديّة، وبين المصالح الاجتماعية التي يتوقّف عليها نظام حياة المجتمع، ومن الواضح أنّنا لا نستطيع إلغاء غريزة حبّ الذات، كما لا نستطيع أيضًا أن نهمل المصالح العامّة. ولذلك، نرى الفلاسفة منذ أيام أفلاطون يحاولون الوصول إلى صيغة توفِّق بين النزعة الأنانية والمصالح العامّة، فما هي الصيغة التي طرحها الدّين هنا؟

والجواب عن ذلك: إنَّ الصيغة التي طرحتها السماء لحلّ هذا التعارض هي أنَّ الفرد عليه أن يسعى للمصلحة العامة، لكنَّ السعي للمصلحة العامة هو مصلحةٌ خاصةٌ للإنسان في الحياة وما بعد الموت، فالدين يغيِّر المفهوم السائد في الأذهان ويقول للإنسان: إنّ المصالح العامة التي ندعوك لتحقيقها هي في الواقع مصالح خاصة، لكن لا على المدى القصير فحسب، بل على المدى الطويل،

إذ هنالك حياتان: حياة قصيرة، وحياة طويلة هي الحياة الأساسية، فمن أجل أن نضمن عدم التناقض بين النزعة المتأصّلة في الإنسان – وهي غريزة حب الذات – وبين تحقيق المصالح العامة، ينبغي للإنسان أن يحرص على تحقيق المصالح التي يعتبرها عامّة، والتي هي – في واقع الأمر – مصالح خاصّة له على المدى الطويل، كما قال تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾، وقال: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى﴾.

فالمصالح العامّة التي يسعى الإنسان لإنجازها في حضارة قائمة على روح تعاونيّة حيث يقول تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾، وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ﴾، وقال سبحانه: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾، وفي آية أخرى: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾، ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾، ومن الواضح أن الكرم والتضحية والإيثار في سبيل إنجاز الحضارة محقق للمصلحة العامة والمصلحة الخاصة، لأنّه يوفّر للإنسان العيش الكريم والأمن والسلم الاجتماعي والعلم والمعرفة في ظل تعبه وكدحه وتعاونه مع أبناء جنسه في بناء الكيان الإنساني.

وهذه الصيغة التي طرحها علماء الكلام ترتبط بثلاثةٍ من أصول الدّين، فمن ناحيةٍ هي تثبت العدل الإلهي، إذ لولا أنَّ الله تعالى عادلٌ لما ضمن السعي للمصلحة العامة على المدى القصير بمصلحة خاصة على المدى الطويل، فهذا الضمان تعبيرٌ عن العدالة الإلهية، وهذا التعويض – وهو أن يقول للإنسان: اسعَ للمصلحة العامة وسأحوّلها لك إلى مصلحة خاصة على المدى الطويل – هو مقتضى عدالته، ومن ناحيةٍ أخرى: ترتبط هذه الصيغة بالنبوّة، لأنَّ التوفيق بين المصالح الخاصّة والمصالح العامّة إنّما يتمّ عبر النظام الذي نزل من السماء على يد الأنبياء والرسل. ومن

جهةٍ ثالثةٍ: تقتضي هذه الصيغة وجود يوم آخر يتمّ فيه تعويض السعي للمصلحة العامّة بالمصلحة الخاصّة، وهذا هو يوم المعاد.

ويمكن الخروج من هذا الدليل الكلامي أيضًا بما هو جوابٌ عن إشكاليّة الشرور، بأن يقال: كما أنَّ السعي لتحقيق المصلحة العامّة هو مصلحةٌ خاصّةٌ للإنسان على المدى الطويل، فكذلك تحمّل الشرور والآفات والكوارث هو مفسدةٌ خاصةٌ على المدى القصير، إلا أنّه – إذا صبر الإنسان عليه – مصلحةٌ خاصّةٌ على المدى الطويل فالصبر يجعل الإنسان عضوًا اجتماعيًّا صامدًا مُتحملًا لأعباء بناء الحضارة بصدق وإخلاص، كما أنّه باب للثواب الموعود والحياة الخالدة الهانئة، كما قال تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾، وقال أيضًا: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ﴾، وقال في آية ثالثة: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾، فالصبر فيه ألمٌ موضعيٌّ مؤقّتٌ قد يستمر لثلاثين أو خمسين أو سبعين سنة، ولكنَّ هذا الألم وإن كان شرًّا ومفسدةً خاصّةً وقتية نسبيّة إلا أنّه مصلحةٌ خاصّةٌ دائمةٌ، فلا يكون خلاف العدل، ولا خلاف الرحمة، ولا خلاف الحكمة.

السؤال الرابع: هل يمكن أن يخلق الله الكون خاليًا من الشرور تمامًا؟

ويمكن الإجابة عن هذا التساؤل بأحد وجهين:

الوجه الأوّل: إنّنا إذا دقّقنا في معنى الشرّ ومصداقه في عالم الطبيعة سنجد أنَّ حقيقته تؤول إلى سلب الشيء كمالَ شيءٍ آخر، كما تصنع الجاذبية في سلب الإنسان القدرةَ على الطيران، وبناء على ذلك فإنه لا يمكن لأيّ شيء أن يسلب كمال شيء آخر ما لم يكن في الطرف الأول – وهو السالب – خصوصية تكوينية تقتضي السلب، وما لم يكن في الشيء الثاني – وهو المسلوب – خصوصية تكوينية تقتضي خلوّه من الصفة المسلوبة عنه عند تعرّضه لعامل أقوى، وبالتالي

فالمطالبة بخلو الكون عن الشرور هي عبارة عن المطالبة بأن يُسلب من الكون خصائصه الذاتية، وبهذا يكون الكون شيئًا آخر.

فمثلًا: إنَّ المطالبة بفصل الماء عن الأكسجين والهيدروجين مطالبةٌ بالمحال، فلا يصحّ أن يقال: إذا كان الله قادرًا على كلّ شيء فكيف لا يقدر على فعل ذلك؟! فإنَّ هذا السؤال خطأٌ من أساسه، لأنَّ الله قادرٌ على الشيء، وأمّا المحال فليس بشيء، وبالتالي فليس متعلَّقًا للقدرة.

فالدعوة إلى خلو الكون عن الشرور الإضافية طلبٌ لأمر مستحيل، لأننا فرضنا أنَّ الشر يؤول إلى اقتضاء جزء من الكون بمقتضى خصوصيته سلبَ كمال للجزء الآخر من الكون بمقتضى خصوصية ذلك الجزء الآخر، فتغييرهما هو عبارة عن تغيير الخصوصية المقوّمة لحقيقة الشيء مع التحفّظ على ماهيته، وهذا مرجعه إلى سلب الشيء عن ذاته، وسلب الشيء عن ذاته محال، نظير أن يُطلب سلب الزوجية عن العدد أربعة، فيكون العدد قيمته أربعة وفرديًا في نفس الوقت، ومن الواضح كون ذلك مُحالًا، فالمطالبة بتخلية الكون عن الشرور أمرٌ محالٌ ما دامت الأشياء تقتضي بطبعها سلبَ غيرها صفة من صفات كمالها.

ولو تمّ تغيير هذا الكون بتمامه، لتغيّر الإنسان نفسه، لأنه فاعلٌ ومنفعلٌ، وجزءٌ لا يتجزّأ من أسرة الكون، ولو أتى مخلوق آخر في ذلك الكون الجديد الخالي من التضاد والمنافرة، لرأى ذلك المخلوقُ ذلك العالمَ شرًا بالنسبة إليه، وحينئذٍ لا يكون للمطالبة بخلو الكون من الشرور معنى محصّل.

الوجه الثاني: هل المطالبة برفع الشرور هي في الحقيقة مطالبةٌ بتخلية الكون من عوامل الشرور من دون تغيير لمفاهيم الإنسان، أم هي مطالبةٌ بتغيير لمفاهيم الإنسان من دون تغيير لواقع الأسباب والعلل الكونية؟ فإن كان المنظور هو الأول، بمعنى أن تتم عملية التغيير بأن تصبح

الأرض خالية من الزلازل والبراكين، من دون أن يتغيّر مفهوم الإنسان عمّا يراه شرًا وما يراه خيرًا، فإنَّ هذا لا يجدي، لأنَّ أي تغيير يقع فلن يرفع اعتراض الإنسان بوجود الشرور، حيث إنَّ الإنسان يرى أنَّ ما يؤلمه ويؤذيه فهو شرٌّ، فلو حدث تغيير للكون من دون تغيير لمفاهيم الإنسان حول الخير والشر فسيبقى الاعتراض على خالقية الخالق وحكمته وتدبيره قائمًا، وبالتالي فهذا النحو من التغيير لغوٌ.

وإن كان المنظور هو تغيير مفاهيم الإنسان، بأن يتحوّل الإنسان من مخلوق يرى الزلزال شرًا إلى مخلوق يرى الزلزال خيرًا، من دون أن يتغيّر الواقع، أو تغيير لمفاهيم الإنسان بحيث يرى الأمراض والأوبئة خيرًا، فهذا النوع من التغيير ليس كمالًا كي يكشف عن كون الخالق كاملًا، لأنَّ تغيير التصور الذهني مع إبقاء الواقع على ما هو عليه نوعٌ من الخداع من دون وجود كمال واقعي وراء ذهن الإنسان.

فما هو مطلوب هذا الإنسان الذي يستدلّ على عدم كون الخالق مدبرًا حكيمًا بما يعتبره شرًا لأنّه يؤلمه ويؤذيه؟ فإن كان المطلوب أن يتغيّر الواقع من دون أن يتغيّر ذهنه ومفاهيمه ومصطلحاته في الخير والشرّ، فهذا التغيير لغوٌ، لأنه لن يحل المشكلة ما دامت المفاهيم هي المفاهيم، إذ سوف يرى الإنسان خلو الأرض من أي زلازل أو براكين شرًا لأنه لا يحدث له نشاطًا ولا تغييرًا، وأما إذا كان المقصود تغيير مفاهيم الإنسان دون تغيير الكون نفسه فهذا نوع خداع وليس كمالًا كي يكشف عن كون الخالق مدبّرًا كاملًا [٥٢]

٥٢ فيما يخص الشرور غير الطبيعية: يمكن الإجابة عليها بجواب آخر يسمّى في الأدبيات الفلسفية الإنجليزية بـ (Free will defence)، ومحصّل هذا الجواب: هو أن وجود الشرور الصادرة من الإنسان كالقتل والسرقة ومختلف الاعتداءات إنما هو ناتج عن خلق الله الإنسان بإرادة حرة، ومنع الله الشرور الأخلاقية يعني بالضرورة خلق الإنسان مجبوراً على فعل الخير وغير قادرٍ على فعل الشر، أي إنسان آلي لا يملك إرادة حرة، وخلق الإنسان بإرادة حرة هو بلا شك أفضل.

الإشكال الثاني: لماذا لا يؤمن بعض العلماء بالله؟

ما هي العلاقة بين الإيمان والعلم، هل بينهما صراعٌ وتنافرٌ أم بينهما انسجامٌ وتلاؤمٌ؟ وفي مقام الإجابة عن هذا التساؤل، نجد العلماء ينقسمون إلى فريقين: فريق يرفض الإيمان ويعتبره ضدًّا للعلم، وفريق آخر يرى أنَّ هناك انسجامًا بين الإيمان والعلم.

فمن أقوال الفريق الأول:

- قول عالم الأحياء (ريشارد دوكنز - Richard Dawkins) صاحب كتاب (وهم الإله): إذا كان الإيدز من الأخطار التي تهدّد البشرية، فإنَّ الإيمان بإله هو أحد أكبر الشرور، مثل الإيدز! إنَّ الإيمان رذيلة في كل دين، لأنه اعتقادٌ لا يقف وراءه دليلٌ[٥٣].
- قول (بيتر آتكنز -Peter Atkins): إنَّ العلم والدين لا يمكن أن يتعايشا، إما علم، إما دين[٥٤].

ومن أقوال الفريق الآخر:

- قول فيزيائي جامعة هارفارد (أوين جينجريش-Owen Gingerich): بالنسبة لي: الاعتقاد بالله يعطي فهمًا مُتماسكًا لقضية أن الكون مصمم لنشوء حياة ذكية[٥٥].

---

[٥٣] جاءت هذه المقولة في خطاب له عام ١٩٩٦ في جمعية (American Humanist).

[54] The Limitless Power of Science in "Nature's Imagination - The Frontiers of Scientific Vision".

[55] God's Planet, p149.

- قول عالم المناخ (جون هوفتن - John T. Houghton): إنَّ العلم يؤمن بالإله، أنَّ الإله هو الذي يقف وراء قصة هذا العالم. إذا لاحظنا النظام، الدقة، الاتساق، الأساس الرياضي، التعقيد المذهل، كلّ ذلك ليس إلا ممارسات الإله[٥٦].
- قول عالم البيئة (جيليان برانس -Ghillean Prance): إنَّ دراساتي العلمية لسنوات عديدة أثبتت لي أنَّ الإله هو مصمّم الوجود[٥٧].

كما أنَّ ٩٠٪ من مؤسّسي الجمعية الملكية في إنجلترا مؤمنون بوجود الإله، ويوجد الكثير من كبار علماء الفيزياء – كـ(آينشتاين) و(بلانك) – مؤلهون[٥٨].

---

[56] Big science Big God, pp. 6-7, published by The John Ray Initiative.

[57] God and the Scientists, compiled by Mike Poole.

[٥٨] هنالك اعتقاد سائد بين الناس بأن أغلب علماء الطبيعة لديهم موقف عدائي تجاه الدين، ولكن دراسة إحصائية حديثة قام بها باحثون في جامعة (رايس - Rice) أثبتت خطأ هذه الفكرة. تعد هذه الدراسة فريدة من نوعها، إذ أنها أول دراسة -في هذا المجال- تشمل عدة دول حول العالم، وقد أشارت إلى حقائق صادمة نوعًا ما: (أ) في هونج كونج وتايوان: نسبة المؤمنين بين العلماء أعلى من نسبة المؤمنين بين بقية الشعب، أي أن العلماء في هذه الدول أكثر إيمانًا بالله من عامة الشعب. (ب) الغالبية الساحقة من العلماء في إيطاليا، تركيا، الهند، هونج كونج، تايوان هم مؤمنون بوجود قوة عليا، بينما تمثل نسبة العلماء الملحدين في تركيا مثلًا ٦% فقط. في أمريكا نسبة العلماء الملحدين أكثر من الدول السابق ذكرها، ولكن تبقى نسبة العلماء المؤمنين هي الأعلى، إضافة لوجود نسبة من اللاأدريين (Agnostics)، بينما فرنسا وبريطانيا هما الدولتان الوحيدتان اللتان شملتهما الدراسة وكانت نسبة العلماء الملحدين فيهما تزيد عن العلماء المؤمنين. (ج) الغالبية العظمى من العلماء في جميع الدول -بما فيها بريطانيا وأمريكا وفرنسا- لا يعتقدون بوجود الصراع والتضاد والتعارض بين العلم والدين. للاستزادة يمكن مراجعة الورقة البحثية:
.(Religion among Scientists in International Context)

وحتى نعرف هل بين العلم والإيمان صراعٌ فعلًا، أم بينهما انسجامٌ ووئامٌ، نتحدّث في محورين:

المحور الأول: ما هو منشأ رفض الإيمان؟

لماذا يرفض بعض العلماء – مع أنهم علماء متضلعون – الإيمان ويعتبرونه خطرًا وضدًّا للعلم؟ ومن أجل الإجابة عن هذا التساؤل، يمكن إرجاع منشأ رفض الإيمان إلى ثلاثة أسباب:

السبب الأول: إنَّ الإيمان مجرد مشاعر.

فالإيمان مجرد مشاعر، والمشاعر الوجدانية لا يمكن أن تخضع للحساب وللمقياس العلمي، ومن هنا أُعْتُبِر الإيمان أجنبيًا عن العلم، بل هو ضدّ العلم. ولذلك يقول (كريستفور هيتشنز – Christopher Hitchens): كلما ازداد الإيمان بشيء قلّت فرصة أن يشتمل ذلك الشيء على الحقيقة. ونحن نذكر لمناقشة هذا السبب ثلاث ملاحظات:

الملاحظة الأولى: ينبغي الالتفات إلى الفرق بين مفردتين إنجليزيتين، وهما: (Faith) و(Belief)، والفرق بينهما هو أنَّ (Faith) عبارة عن الإيمان الأعمى الذي لا يسنده دليل، بينما (Belief) عبارة عن الإيمان الناشئ عن المناشئ العقلائية، ونحن نعتقد أنَّ الإيمان بالإله ليس مندرجًا تحت الإيمان الأعمى كما تدّعي الأطروحة التي ذكرناها، بل هو مندرجٌ تحت الإيمان العقلائي الذي يسنده الدليل والبرهان.

الملاحظة الثانية: إنَّ هذه الفكرة – وهي كون الإيمان بالإله إيمانًا أعمى لا يسنده دليلٌ – ترجع إلى مقالة تقول: (كل شيء لا يخضع للمقياس العلمي التجريبي فهو لا قيمة له)، ويعتبرها

القائلون بها مبدأ مسلَّمًا استندوا إليه لإثبات كون الإيمان بالغيب ممّا لا قيمة له«[٥٩]»، والحال أنَّ هذه المقالة نفسها لا تخضع للمقياس العلمي، فإن صدقت فقد نقضت نفسها بنفسها، وإن كذبت فلا قيمة لها، فلا يصحّ الاستناد إلى مثل هذا المبدأ لنفيٍ ولا لإثباتٍ.

ما ثبت بالتجربة

- **الجاذبية.**
- **توسّع الكون.**
- **وجود الشفرة الوراثية.**

(لا قيمة لكل ما لا يثبت بالتجربة)

قضية أنه (لا قيمة لكل ما لا يثبت بالتجربة) لا تدخل ضمن ما ثبت بالتجربة، ولذا فهي تبطل نفسها بنفسها

الملاحظة الثالثة: تعدد أسباب الإيمان، فإنَّنا لا ننكر أنَّ الإيمان في درجة من درجاته هو شعورٌ، ولكنَّ هذا الشعور له أسبابٌ ومناشئ متعدّدةٌ، ولا ينحصر سببه في العلم فقط، فلا يصحّ

[٥٩] يمكن أن نقول أيضًا: أن هذه المقالة تجعل من النظريات العلمية نفسها بلا قيمة بالنسبة لكثيرين، وذلك بملاحظة التالي: إن كل نظرية علمية تتكئ على معطيات حسّية أو تجريبية كالأدلة الجينية في نظرية التطوّر، وانزياح الأطياف الضوئية نحو اللون الأحمر في نظرية تمدد الكون، وكل هذه الأدلة الحسّية لم يقم كل فرد بتفحصها بنفسه، بل اعتمد على غيره في ذلك، فكل عالم بحث وقام بتجربة عدد محدود من النظريات، بينما اعتمد على تجارب غيره من العلماء، ومن هنا نتساءل: ما هو المبرر لقبول تجارب الآخرين وافتراض صحتها من دون مباشرة التجربة، فإذا كانت القيمة المعرفية منحصرة في التجربة، فهو لم يقم بنفسه بتجربة النظريات العلمية، إذ انزياح الأطياف الضوئية نحو اللون الأحمر لا تعدو عن كونها ادعاء يدعيه العلماء، ولا يثبت هذا الادعاء إلا بالتجربة، وبالتالي فإنها تبقى ليست ذات قيمة حتى يجربها بنفسه، وأما نحن فنعتمد على بحوث العلماء عن طريق التسليم بالتواتر كأداة للمعرفة، فيستحيل تواطؤ كل العلماء وطلاب الجامعات في مختلف الأزمنة والأمكنة الذين قاموا بمشاهدة أطياف الضوء القادمة من المجرات الأخرى وقالوا أن هنالك انزياحًا نحو اللون الأحمر، أو من قام بالتفاعلات الكيميائية فشاهد ذات النتائج، أو من قام برصد حركة الأجرام السماوية بالتيليسكوب فلاحظ انطباقها مع الفيزياء الآينشتانية، فيستحيل تواطؤ كل هؤلاء على الكذب.

أن يقال: إما أن يخضع الإيمان للمقياس العلمي التجريبي وإلا فلا سبب له! بل له أسباب أخرى، منها:

المنشأ الأول: الوجدان، كإيمان الإنسان بوجوده وأفكاره ومشاعره، إذ كلّ إنسان يؤمن بأنّه موجود، وبأنّه يحبّ العلم ويبغض الجهل، مع أنه لا يوجد مقياسٌ علميٌّ يثبت كلّ ذلك، وإنّما مرجع هذا الإيمان إلى الوجدان، فلا يصحّ أن يقال لشخصٍ: بما أنّك تؤمن بوجودك من غير أن يكون عندك مقياس علمي، إذن إيمانك بوجودك إيمانٌ أعمى! فإنّ هذا الإيمان يسنده الوجدان، ولا يوجد دليلٌ أعظم من ذلك، وكما يقال: الوجدان يغني عن البرهان.

ومن هنا نرى (جون لينوكس - John Lennox) يردّ على (هيتشنز) الذي يقول: كلما ازداد إيمانك بشيء قلّت نسبة الحقيقة، فيقول له: هل تؤمن بوجودك أم لا؟ فإن لم تؤمن بوجودك فأنت سفسطائي، وإذا كنت تؤمن بوجودك إذن كلما ازداد إيمانك بوجودك قلّت فرصة الحقيقة في وجودك، فماذا تقول في ذلك؟! فليس كلُّ إيمان لا قيمة له [٦٠].

المنشأ الثاني: حساب الاحتمالات، بمعنى جمع القرائن على محور واحد حتى الوصول إلى مرتبة اليقين بذلك المحور، كمن يؤمن بضرورة التخصّصات العلمية، كالطب والفيزياء والرياضيات، وذلك عبر قراءة الظواهر التي نشأت عن هذه العلوم، ومن خلال قراءتها يذعن بأهمّيتها وضرورتها.

وهذا ينطبق على الإيمان بالشخصيات أيضًا، كمن يستقرئ مواقف الحسين عليه السلام وقيمه، إلى أن يحصل على إيمانٍ راسخ به نتيجة الاستقراء وتراكم الاحتمالات، فليس الإيمان بالحسين إيمانًا

---

[٦٠] راجع كتاب جون لينوكس المعنون بـ(Gunning for God, Why the New Atheists are Missing the Target) ص٤١.

أعمى، بل هو إيمان يسنده دليل حساب الاحتمالات. وهذا ما عبّر عنه الجواهري في قصيدته (آمنت بالحسين) بقوله:

فيا بن البتول وحسبي بها = ضمانًا على كلّ ما أدّعي

ويا بن التي لم يضع مثلها = كمثلك شبلًا ولم ترضعِ

ويا بن البطين بلا بطنةٍ = ويا بن الفتى الحاسر الأنزعِ

تمثّلتُ يومَك في خاطري = وردّدتُ صوتَك في مسمعي

ومحّصتُ أمرَك لم أرتهب = بنقل الرواة ولم أخدعِ

ولّما أزحتُ طلاءَ القرون = وسترَ الخداع عن المخدعِ

أريد الحقيقة في ذاتها = بغير الطبيعة لم تطبعِ

رأيتكَ في صورة لم أرع = بأعظم منها ولا أروعِ

تقحّمتَ صدري وريب الشكوك = يضجّ بجدرانه الأربعِ

وجاز بي الشكّ فيما مع الجدود = إلى الشكّ فيما معي

إلى أن أقمتُ عليه الدليلَ = من مبدأ بدمٍ مشبعِ

فأسلم طوعًا إليك القياد = وأعطاك إذعانه المهطعِ

وآمنتُ إيمانَ من لا يرى = سوى العقل في الشكّ من مرجعِ

المنشأ الثالث: التجربة، كإيماننا أن الكون يتمدد مثلًا، ونحو ذلك من القضايا الطبيعية التي قام المقياس العلمي على ثبوتها.

فتحصّل ممّا ذكرناه: أنَّ الإيمان ليس له سبب واحد، بل له أسباب متعددة، فليس كل إيمان لا يسنده المقياس العلمي التجريبي فهو أعمى ولا قيمة له، بل قد تكون له أدلة موضوعية أخرى، فتكون له قيمة.

السبب الثاني: الإيمان بالإله ذو دوافع غريزية.

فإنَّ الإنسان بغريزته يشعر بالخوف والقلق، ولذلك يلجأ إلى فكرة الإيمان، حتى يجعل لنفسه قوّةً تحميه وتوفّر له الأمان، فإذا كان الإيمان ناشئًا عن دوافع غريزية لا عن أدلّة علمية فمعنى ذلك أنّه لا قيمة علمية له. وهذا ما عبّر عنه (فرويد – Freud) بقوله: الإيمان لا يمكن الوثوق به، لأنه إسقاطٌ لرغبات طفولية بالأصالة! ومقصوده أنَّ الإيمان مجرّد رغبات طفولية شديدة لاواعية تسعى لتحصيل الحماية والأمان.

ونحن نذكر كملاحظة على هذا السبب أن قيمة الشيء بآثاره لا بدوافعه، فعندما نتأمّل في كلام (فرويد) القائل: (الإنسان منذ طفولته يشعر بالخوف والقلق، فيلجأ إلى فكرة الإيمان لتأمين خوفه، وإذا كانت دوافع الإيمان طفولية فلا قيمة له)، نجد أنّه ليس كلامًا صحيحًا علميًا، لأنَّ قيمة الشيء بعطائه وآثاره لا بدوافعه، إذ توجد منجزات حضارية كثيرة اخترعها الإنسان بدافع الخوف، كوسائل النقل والتدفئة والتبريد والطهي... إلخ، ومع ذلك لا يصحّ أن يقال: إنَّ هذه الوسائل التي اخترعها الإنسان لا قيمة لها لأنّه إنّما اخترعها بدوافع غريزية.

وبناءً على ذلك، حتى لو فرضنا أنَّ دوافع الإيمان غريزية، بمعنى أنَّ غريزة الخوف – مثلًا – هي التي دفعتنا للإيمان، فإنَّ قيمة الإيمان تبقى بعطائه، وبغضّ النظر عن دوافعه، فالمهمّ هو تأثير

الإيمان على كيان الإنسان وشخصيته وسلوكه. ولذلك، قال (بول فيتز – Paul Vitz) ردًّا على (فرويد): إنَّ نشوء الإيمان عن دوافع نفسية لا يعني أنه إيمان أعمى، فالإنجازات الحضارية دوافعها نفسية من أجل حماية الإنسان، ولكن هذا لا يلغي قيمتها[٦١].

السبب الثالث: القضايا الفلسفيّة لا معنى لها.

يرى بعض العلماء أنَّ القضايا الفلسفيّة كلّها لا معنى لها، فمثلًا: الفلاسفة يقولون: لكلّ جوهر وجودٌ وراء أعراضه، فالتفاحة لها أعراضٌ معيّنةٌ، كاللون والطعم والرائحة، ولكن يوجد وراء هذه الأعراض وجودٌ هو وجود الجوهر. لكنَّ هذه القضيّة الفلسفية لا معنى لها بنظر هؤلاء، إذ لا يمكن إثباتها بالمعطيات الحسّية، وهكذا هو حال سائر القضايا الفلسفيّة[٦٢].

وبما أنَّ وجود الخالق من القضايا الفلسفية، فهذه إذن من القضايا التي ليس لها معنى، وليس لها أي أهميّة، إذ حتّى لو أنكرنا وجود خالق للكون فإنَّ الكون سيسير على كلّ حال طبق أنظمة

---

[٦١] بول فيتز هو عالم نفس معاصر، حاصل على الدكتوراه من جامعة ستانفورد، نشأ مسيحيا، ثم ألحد في شبابه، ليعود إلى المسيحية ثانية بعد برهة من الزمن. فيتز يتحدث عن نفسه فيصف الدوافع التي أدّت به إلى الإلحاد في تلك الفترة بالسطحية، وغير المنطقية، وقد درس حالته الخاصة بعد عودته إلى الإيمان فوجد أن العوامل الاجتماعية والراحة الشخصية كانت الأسباب الأبرز في إلحاده. يُعرف فيتز بكتابته في علم نفس الإلحاد، وبـ "The Theory of Defective Father" أو "نظرية التقصير الأبوي"، والتي تربط بين خيبة أمل الابن في أبيه وإلحاده. للوقوف على معالم النظرية ومراجعة ما تم ذكره في المتن والهامش، يمكن مراجعة مقال The psychology of atheism على الرابط التالي www.leaderu.com/truth/1truth12.html

[٦٢] يعزو السيد الصدر النزعة الماديّة في القرون المتأخرة إلى ثلاثة أسباب: (١) التقدّم العلمي الذي أحرزه الاتجاه التجريبي، مما أسدل الستار عن حقائق كثيرة أتاحت للإنسانية استثمارها في الحياة العلمية، فخلق ذلك لها قدسية في العقلية العامة. (٢) كانت جملة من الأفكار والمعتقدات تحوز درجة عالية من الوضوح والبداهة، على الرغم من أنّها لم تكن تتكئ على أساس فلسفي أو منطقي قوي، فلمّا انهارت هذه العقائد في ظل التجارب الصحيحة، تزعزع الإيمان العام، وسيطرت روح الشك على الأذهان، وخير مثال على ذلك هو الاعتقاد بمركزية الأرض. (٣) روح التمرد والسخط على بعض ممثلي الدين في تلك الأزمان الذين استغلوه لمصالحهم الشخصية. راجع ما خطته يداه في كتاب فلسفتنا ص٥٦-٥٧، طبعة دار التعارف.

وقوانين تسيّره، فسواء فرضنا خالقًا أو لم نفرضه تبقى قضية وجود الخالق قضية بلا معنى، لأنَّ مضمونها لا يمكن إثباته بالتجربة ولا بالمعطيات الحسّية

ونذكر نقطتين لمناقشة هذه الأطروحة:

النقطة الأولى: هل القضية الفلسفية – لا سيّما القضية الأولى: الله خالق الكون – فعلًا لا معنى لها، أم هي قضية يمكن إثبات صدقها؟

يناقش الفلاسفة المسلمون هذه الأطروحة، فيقولون: ما هو الميزان في أن يكون للقضية معنى؟

وفي مقام الإجابة عن هذا التساؤل، يوجد احتمالان:

أ/ **الاحتمال الأوّل**: أن يكون الميزان هو أن تكون القضية قضيّةً حسّيةً، وإلا لا يكون لها معنى، فمثلًا: نحن نرى المطر ينزل في الشتاء، فهذه قضيةٌ ذات معطى حسّي [٦٣]، ولذلك يمكن إثبات صدقها، وأمّا القضية التي معطاها غير حسّي فهي – بحسب هذا الاحتمال – قضيّةٌ غير صادقة! وإذا كان هذا هو مقصود المدرسة الوضعية فلا يمكن إذن إثبات القوى الأربعة التي

---

[٦٣] تورد بعض أقلام الملحدين قضية وجود الله بهذه الطريقة، إذ تحصر طريقة إثبات وجود الله بالدليل الحسّي بالمعنى الأول، وهذا يُعد نوعًا من التعنّت لا يجب أن يتّصف به الباحث الموضوعي، وذلك لأنّ مدّعى الإلهي هو أن واجب الوجود (الله) منزّهٌ عن المادة، فطلب الملحد الدليلَ الحسي لا يتناسب مع التصوّر الذي وضعه الإلهي لما يريد إثباته، وعدم التناسب هذا يمكن تشبيهه بطلب المريض من الطبيب رؤية الجراثيم التي سببت له المرض بعينه المجردة مع أن علماء الأحياء والطب ينصّون على أن الفيروسات هي كائنات صغيرة جدًّا لا تُرى بالعين المجردة، أو أن يُطلب من علماء التطور إرشادنا إلى تطوّر كبير (macro-evolution) لنعاينه بأنفسنا ونشاهد مراحل تطوره مع أنّهم ينصّون على أن هذا النوع من التطور لا يتم إلا عبر ملايين السنين، بحيث لا يمكن معاينته في ظل ظروف الإنسان الاعتيادية، فالدليل الذي يُطلب من المُدّعي ينبغي أن يتناسب مع التصوّر الذي وضعه لمدّعاه.

تحكم الكون، لأنَّ هذه القوى لا نرى لها معطى حسّيًا، فهل يمكن إنكارها لأنه ليس لها مضمون حسّي؟!

ب/ **الاحتمال الثاني**: أن يكون الميزان هو وجود أثر حسّي للقضية، وإن لم تكن القضية نفسها ذات معطّى حسّي، كالجاذبية مثلًا، فإنّها ليست أمرًا حسيًّا، ولكن لها أثرٌ حسّيٌ، حيث تسقط الأشياء من الأعلى إلى الأرض بسبب الجاذبية، وهذا أثرٌ حسّيٌّ، ولذلك إنَّما نعتبر الجاذبية قضية صادقة لأنّها وإن لم يكن لها مضمونٌ حسيٌّ إلا أنَّ لها أثرًا حسّيًا.

وإذا كان هذا هو مقصود أصحاب هذه الأطروحة، فإنَّ قضية (الله خالق الكون) تنطبق عليها هذه الضابطة، لأنَّها وإن لم تكن مضمونًا حسّيًا إلا أنَّ لها آثارًا حسّيةً، وبالتالي تكون قضيةً صادقةً. ومن أجل توضيح هذه النقطة، نرجع إلى البرهان الرياضي المعبَّر عنه بدليل حساب الاحتمالات، فإنَّ هذا البرهان يفترض أنَّ وراء الآثار الحسّية التي نراها في هذا الكون قوّةً حكيمةً، وهي الله، وهذا ما أثبتناه خلال بحث (برهان الضبط الدقيق).

فمن الذي أعطى هذه الشروط كلها؟! ومن الذي وهب هذه النسب الدقيقة التي لولاها لماتت الحياة ومات الكون؟! هل هذا حدث صدفةً؟! هل اجتمعت هذه العوامل والشروط صدفةً وأصبحت هكذا من دون سبب، وبلا قوّة حكيمة؟! وهذا يعني أنَّ قضية (الله خالق) لها آثار حسية، ويمكن إثبات صدقها بدليل حساب الاحتمالات.

النقطة الثانية: لا بدّ للتجارب الحسّيّة أن تستند إلى مبادئ فلسفيّة، فأصحاب هذه الأطروحة يؤمنون بأنَّ القضية ما لم تكن حسّية تجريبية فلا قيمة لها، ولكنَّ الفلسفة الإسلامية تقول في المقابل: لا يمكن للتجربة أن تثبت قانونًا واحدًا ما لم تستند إلى مبادئ فلسفية، فهذا الكون يقوم على مجموعة من القوانين الذكيّة، وهذه القوانين الذكية نحن نكتشفها بالتجربة، إلا أنَّ التجربة لا

يمكن أن تثبت هذه القوانين الذكية إلا بأربعة مبادئ فلسفية: العليّة، والحتميّة، والسنخيّة، والحاجة الذاتيّة.

ومن أجل توضيح الفكرة، نضرب مثالًا، فنقول: إنَّ من القوانين الذكيّة الموجودة في هذا الكون أنَّ (كلّ ماء تبلغ درجة حرارته مئة فإنّه يغلي في الظروف العاديّة)، وقد اكتشف البشر هذا القانون بالتجربة، إلا أنّهم لم يقيموا التجربة على كلّ ماء في هذا الكون، وإنّما أقاموها على مليون عيّنة مثلًا، فكيف وصلوا إلى هذه القضية الكليّة المرتبطة بكلّ ماء، سواء كان في زماننا، أو كان منذ أول يوم خلق الله فيه الماء، أو سيكون في المستقبل، وسواء كان في شرق الأرض أم في غربها؟! وبعبارة أخرى: كيف صحّ تعميم هذا الحكم – وهو الغليان عند وصول درجة الحرارة إلى مئة – على كلّ ماء مع أنّ التجربة لا تثبت سوى انطباقه على بعض العيّنات؟! فهذا منبّهٌ على أنَّ التجربة لا تنتج القوانين الكليّة، وإنّما نستطيع الوصول إلى التعميم وإلى القضايا الكليّة عبر أربعة مبادئ فلسفية، وهي:

المبدأ الأوّل: السببية، وهي أنَّ الشيء لا يمكن أن يولَد من لاشيء، ومن هنا لا بدَّ للغليان من سبب، وهو وصول درجة الحرارة إلى مئة، ومن غير الإيمان بمبدأ السببية لا يمكن الوصول إلى القانون القائل: كلّما بلغت درجة حرارة الماء مئة -وفق الظروف الطبيعية- فإنّه يغلي، إذ يمكن أن يبلغ الماء درجة الغليان بدون أن يغلي إذا لم يكن قانون السببية صحيحًا.

المبدأ الثاني: الحتمية، فلو كان هذا القانون المبنيّ على العليّة غير حتمي – بمعنى أنّه يصيب تارة ويخطئ أخرى بشكل عشوائي – لما أمكننا أن نؤمن بالقوانين الكليّة، فلا بدَّ أيضًا من الإيمان بأنَّ العليّة عليّة حتمية لا تختلف ولا تتخلّف، فكلّما بلغت درجة حرارة الماء فإنّه يغلي حتمًا، لوجود حتميةٍ بين العلّة والمعلول.

المبدأ الثالث: السنخيّة، فلا يمكن أن تخرج التفاحة من نعجة، ولا أن تلد النعجة تفاحةً، ولا أن تخرج نعجةٌ من بطيخة، ولا أن يخرج إنسانٌ من نعجة... إلخ، بل لا بدَّ من وجود تناسبٌ بين العلّة والمعلول، وهذا معنى القاعدة الفلسفية القائلة: لكلّ معلول علّةٌ من سنخه، وقد عبّر عنه السيد الصدر في كتابه (فلسفتنا) بـ: أنَّ الأشياء المتفقة في حقيقتها متفقة في عللها ونتائجها [٦٤].

ولولا الإيمان بالسنخيّة لما استطعنا أن نستنتج القوانين الكليّة أيضًا، إذ قد يقول قائل: يمكن أن يصدر غليان الماء من حركة الرياح، أو من حركة المكائن الكهربائية! ولا يمكن نفي ذلك إلا بالاستناد إلى مبدأ السنخية، فإنَّ الغليان تسانخه الحرارة لا الحركة، ولأنَّ الغليان من سنخ الحرارة قلنا: الغليان معلولٌ للحرارة، وليس لشيء آخر، فلولا السنخية لصدر كلّ شيء من أيّ شيء.

المبدأ الرابع: إنَّ حاجة المعلول إلى العلّة حاجة ذاتيّة، وليست مجرّد حاجة حدوثية، فمثلًا: الضوء له علّة، وهي القوة الكهربائية، ولو انفصل الضوء عن هذه القوّة لحظةً واحدةً لانتفى. وكذلك علاقة ضوء الشمس بالشمس، فإنّه لو انفصل عن الشمس ولو للحظة لانتهى. وهذا يعني أنَّ علاقة العلّة بالمعلول هي علاقة الفيض والمدد، فلا بدَّ من أن يبقى فيض العلّة متواصلًا لا ينقطع عن المعلول، وإلا لا يمكن أن يبقى المعلول.

ولذلك (ماركس بورن) نقل عنه صاحب كتاب (الأسس الميتافيزيقية للعلم) هذا التعبير [٦٥]: لقد استبعدت الفيزياء الحديثة أو طوّرت كثيرًا من الأفكار التقليدية، لكنّها لن تكون علمًا لو نبذت البحث عن علل الظواهر. أي ما لم تبتنِ على مبدأ السببية لا يمكن عدّ الفيزياء علمًا. ونقل عن آينشتاين: إنّنا نبدأ دائمًا بعقائد أساسية حتى في البحث العلمي، منها السببية والموضوعية والانسجام بين الظواهر.

---

٦٤ كتاب فلسفتنا، طبعة در التعارف، ص٣٥٢.

٦٥ الأسس الميتافيزيقية للعلم، ص٢٤.

المحور الثاني: مظاهر التزاوج والانسجام بين الإيمان والعلم.

انتهينا من المحور الأول إلى نتيجةٍ مفادها أنَّ الإيمان والعلم ليس بينهما صراعٌ ومضادةٌ، ولكنّنا نريد في هذا المحور أن نترقّى، فنقول: بين الإيمان والعلم انسجامٌ وتزاوجٌ، فلا إيمان بلا علم، ولا علم بلا إيمان. وحتى نثبت أنَّ الإيمان متلائمٌ ومتزاوجٌ مع العلم، نذكر عدّة ثوابت يقوم عليها العلم رغم أنّها ركائز إيمانية:

الثابت الأول: القانونية.

إنَّ الإيمان بمبدأ القانونية – بمعنى أنَّ جميع مسارات الكون خاضعةٌ لقوانين – ثابتٌ من الثوابت التي لا يقوم العلم إلا بها، إذ لولا إيمان العلماء بأنَّ الكون يسير طبق قوانين لما استطاعوا أن يقوموا بالتنبّؤ والتفريع والاستنتاج، ممّا يعني أنَّ النظريات العلمية لا يمكن بناؤها إلا بعد الإيمان بأنَّ الكون مقنَّن[٦٦]. وعن ذلك تحدّث (ريتشارد فاينمان – Richard Feynman) حينما قال: (وجود قوانين منضبطة أمرٌ معجزٌ لا تفسير له، لكنه يُمَكِّننا من التنبّؤ)[٦٧].

ويقول آينشتاين: (إنَّ أكثر الأمور استعصاءً على الفهم أنَّ الكون قابلٌ للفهم. إنَّ كونًا فوضويًا لا يمكن إدراك أحداثه ولا التنبّؤ بمساره هو النتيجة البديهية للانفجار الكوني الأعظم،

---

٦٦ يعتبر العديد من الباحثين أن الإيمان بالله كان مُحرّكًا وملهمًا لاكتشاف قوانين الكون، ولهم على ذلك شاهدان:
الشاهد الأول: إن الطليعة الأولى من علماء الطبيعة الذين ابتدؤوا الثورة العلمية كان كثيرٌ منهم مؤمنين بالله، ليس هذا فحسب، بل نجدهم يصرحون بأن الإيمان بالله كان مُلهمًا لهم في اكتشافاتهم العلمية، فالفلكي كبلر مثلًا يقول: (السبب الأساسي لكل أبحاثنا في الكون الخارجي يجب أن يكون لاكتشاف النظام البديع الذي وضعه الله)، ولا ننسى العلماء المسلمين الذين مهدوا للثورة العلمية ووضعوا حجر الأساس لها كالبيروني والشيخ الطوسي والذين كانوا علماء دين.
الشاهد الثاني: في المقابل نجد أن مجتمعات أخرى لم تُعرف بالتديّن كالمجتمع الصيني قد أصيبَ بالدهشة لمّا وصلها في القرن الثامن عشر أن الأوربيين اكتشفوا أن الكون محكوم بقوانين بسيطة، لقد بدا لهم ذلك عجيبًا كما يذكر ذلك الباحث في التاريخ العلمي الصيني (جوزيف نيدهام-Joseph Needham)، راجع كتاب (God's Undertaker, Has Science Buried God) صفحة ٢٠، وهذا يرجّح أن الإيمان بالله كان مُلهمًا لاكتشاف القوانين الطبيعية.

[67] The Meaning of it all, P.23.

فالنظام والقابلية للفهم والتوقّع الذي تظهره جاذبية (نيوتن) مثلًا مبهرٌ ومعجزةٌ لا يمكن توقّعه من سيناريو بداية الكون)[٦٨].

ومعنى هذا الكلام: أنّنا إذا نظرنا إلى بداية الكون، نجد أنَّ بدايته انفجار، والنتيجة الطبيعية للانفجار هي الفوضى، فكانت النتيجة المتوقّعة هي حدوث كون فوضوي لا يمكن التنبّؤ بأسراره ومسارته، إلا أنَّ الذي حصل عكس ذلك، حيث حدث كونٌ منظَّمٌ قابلٌ للفهم يمكن التنبّؤ بأحداثه ومساراته، وهذه معجزةٌ مبهرةٌ جدًّا، إذ لا يوجد تناسبٌ بين النتيجة والسبب، فالسبب انفجار يولّد فوضى، والنتيجة نظام كوني يقبل الفهم والتحليل، وهذه الجهة – أي: جهة عدم التناسب – هي جهة الإعجاز في هذا الكون.

وليس ذلك بحسب، بل الكون قابل للفهم الرياضي، أي أننا يمكن أن نصوغ قوانين هذا الكون بصيغ رياضية، وهذا ما تحدّث عنه بول ديفيز فقال: ليس الكون قابلًا للفهم فحسب، بل هو قابلٌ للفهم الرياضي، بمعنى أنَّ بإمكاننا أن نتوصّل إلى قوانين بمعادلات رياضية موجودة في أذهاننا، ومع ذلك نرى أنَّ هذه المعادلات تتطابق مع واقع الكون، فالكثير من الرياضيات التي وُجِدَ أنّها قابلة للتطبيق على الكون بنجاح، استنبطها بنجاح علماء الرياضيات كتمارين نظرية مجردة قبل تطبيقها على العالم الحقيقي بفترة طويلة[٦٩].

الثابت الثاني: الانتظام.

بعد الإيمان بوجود قانون، ما الذي يثبت أنّه سيستمر غدًا؟ فالجاذبية مثلًا قانون، ولكن ربّما تتخلّف غدًا، ما لم نؤمن بالانتظام، بمعنى أنَّ القوانين ستبقى منتظمة، وستسير على وتيرتها، لا تتخلّف ولا تتغيّر. وإذا كان العلم يحتاج إلى هاتين المفردتين – أي: القانون والانتظام – فهذا يؤكّد

---

68 Letters to Solovine, p. 131.

69 The Mind of God, p. 150.

حاجة العلم إلى عنصر الإيمان. ولذلك قال تعالى: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ * لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾، وقال: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾.

الثابت الثالث: الانسجام بين العقول البشرية والقوانين الكونية.

هنالك توافق بين العقل البشري والكون، وهي الصفة التي يؤكِّد عليها (روجور بنروز- Roger Penrose)، حيث يقول: (أنا لا أستطيع أن أقتنع أنَّ هذه النظريات الرائعة نشأت بشكل تلقائي -أي: صدفةً، أو بالانتخاب الطبيعي- فإنها الأنسب جدًا، فلا يمكن نسبتها للتلقائية، إذن لا بدَّ من أن يكون هناك سبب ضمني أعمق يربط بين الفيزياء والرياضيات)[٧٠].

ومعنى كلامه: أنَّنا نلاحظ توافقًا بين عقولنا وبين الكون، فعندما نكتشف نظريات بحسابات رياضية نجدها تتطابق مع الكون، وعندما نقرأ الكون نجده يتطابق مع حساباتنا، وهذا التوافق لا يمكن أن يحدث صدفةً، بل لا بدّ من وجود سببٍ له، ونحن نقول: أن هذا السبب هو وجود عقلٍ ذكيٍّ قد صنع الكون وصنع عقولنا، بحيث تتوافق مخترعات عقولنا الرياضية مع واقع الكون.

وبعبارة أخرى: هناك عقلٌ ربط بين الفيزياء والرياضيات، فالفيزياء عبارة عن القوانين، والرياضيات عبارة عن المعادلات التي تخترعها أذهاننا، فهناك توافقٌ وتناسبٌ بين معادلاتٍ ذهنيةٍ وبين قوانينَ فيزيائيةٍ، وهذا يدلّ على وجود مصمّم ذكي ربط الفيزياء بالرياضيات، وربط الكون بعقولنا.

---

70 The Emperor's New Mind, 1991.

والحاصل: فإنَّ هذه الثوابت تطرح تساؤلًا ملحًّا لا بدّ له من إجابة، وهو: من الذي صمّم الكون بشكل يسير على قانون، بشكل منتظم، بحيث يكون هناك انسجامٌ بين عقول البشر وبين الكون؟ أليس وراء هذا التصميم مصمّمٌ عالمٌ؟ ويجيبنا عن هذا التساؤل القرآن الكريم قائلًا: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾، أي: لو لم يكن هنالك مصمِّمٌ عالمٌ واحدٌ لا شريك له لما وجدنا الكون يسير على طبق قوانين لا تتغيّر ولا تتخلّف، ولما رأيناه منتظمًا، ولما كانت عقولنا منسجمةً ومتوافقةً مع الكون وقوانينه المنتظمة، ولكنَّ الذي صمّم عقولنا هو الذي صمّم الكون وقوانينه، وهو الذي أوجد انسجامًا بين عقولنا وبين الكون [٧١].

---

٧١ إذا كان العلم مُرشدًا للإيمان بالله، فلماذا لا يؤمن بعض علماء الطبيعة؟ هنالك أسباب يمكن ذكرها كإضافة إلى ما ذُكر سابقًا، وهذه الأسباب لا تختص بعلماء الطبيعة وحدهم، بل بمختلف الناس:

(أ) إشكالات معرفية حول صفات الله: فالعديد من الكتّاب يصرّحون بعدم تقبّلهم للإله الشخصي (personal god) وهو بحسب كلامهم: الذي يستمع إلى دعاء عبيده، ويراقب عباداتهم، ويظهر مشاعر كالغضب والفرح أحيانًا اعتمادًا على ما يشاهده من أعمال عبيده، ولكن رفضهم للألوهية بناءً على هذه الإشكالات ناتج من عدم الاطّلاع الكافي، فأمثال هذه المسائل العقائدية لها ميادينها، ولها أبحاثها المفصلة التي يجب الرجوع لها، ولا يمكن البناء على القراءة المسيحية لهذه الصفات فحسب، فالفلسفة الإسلامية مستفيدةً من هدي الوحي قد بحثت هذه الأمور، وخرجت بنتائج مختلفة عن القراءة المسيحية فقالت مثلًا: إن الله سبحانه منزّه عن الانفعالات والعواطف، فغضب الله ليس كغضب البشر كما قد يُتوهّم.

(ب) الخروج عن نطاق التخصص: فكون بعض الفيزيائيين أذكياء مبدعين في تخصصاتهم لا يعني فهمهم لكل ما يجري في الكون، ويمكن فهم ذلك بالتالي: إن مسألة وجود الله وإن كانت فطرية، إلّا أنّ وجود الإشكال قد يخفف من وضوح المسألة، فيلزم الاطلاع على بعض المسائل في العلوم العقدية والعقليّة لفهم لوازم ونتائج المعطيات العلمية وفهم أدلّة وجود الله، إضافة إلى أن الذكاء متعدد ومتنوع بحسب بعض نظريات علم النفس وليس نوعًا واحدًا.

(ج) الاستياء من سلوكيات معتنقي الأديان: فهنالك أسباب سيكلوجية تجعل من فكرة الدين فكرة مستوحشة، ومنها الاستياء من سلوكيات معتنقي الأديان، فهنالك منهم من هو خشن التعامل، عديم الأمانة وغيرها، من الأمور، في حين كان حريًا بهم الالتزام بالدين والعمل به، وهذه المشكلة راجعة للتفاوت بين مقام التنظير ومقام التطبيق، فلا يلتزم المرء عمليًا بكل ما يراه واجبًا نظريًا، وذلك لشدة صعوبة الالتزام العملي، وهذا الأمر لا ينحصر بالدين، فالإحصائيات تشير إلى أن نسبة المُدخّنين بين الأطباء عالية، على الرغم من أنّهم يعلمون بأضرار التدخين ويحذرون غيرهم منها، ففي دراسة أجريت في إيطاليا على متخصصي الرعاية الصحية من أطباء وطلبة طب وممرضين، وُجد أن نسبة المدخنين بينهم هي ٤٤% ، مما يجعل التدخين منتشرا بين متخصصي الرعاية الصحية بشكل أكبر من عامة الشعب، راجع الورقة البحثية: (Tobacco use prevalence, knowledge and attitudes among Italian hospital healthcare professionals).

والنتيجة أن رؤية الكون خاضعًا لقوانين ثابتة منتظمة متوافقة منسجمة مع عقولنا يؤكّد لنا ثلاثة أمور:

١. وجود الانسجام والترابط بين العلم والإيمان، إذ لولا الإيمان بالقوانين المنتظمة الثابتة الموافقة لعقولنا لم نستطع الظفر بمعلومة، ولا اختراع جهاز، ولا وضع نظريّة، بل أصابنا التراجع والتلكؤ والإحباط.

٢. أن وراء هذه الظاهرة من التقنين والثبات والانتظام والانسجام مصممًا عاقلًا.

٣. الوحدانية، بمعنى أن لا تعدد في المصمم، وإلّا لما كانت القوانين بهذه الصفات الدقيقة.

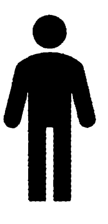




الفصل الثاني:



ضرورة الدين وأهميته في بناء الإنسان



لماذا وجود الدين ضروري؟

هناك اتجاه فكري يؤمن بأنّنا يمكن أن نفصل بين الإيمان بالله والإيمان بالدين، فيمكن للإنسان أن يؤمن بوجود الإله، ولكن لا يؤمن بوجود دين، ولا بأنَّ هناك رسلًا أو أنبياء، فالله خلق الكون وخلق الإنسان حرًّا مسؤولًا عن تصرّفاته بنفسه، من دون حاجة إلى وجود دين أو نظام سماوي، فما الذي يدعو الإنسان إلى أن يؤمن بأنَّ هناك دينًا عليه أن يتديّن به ويسير عليه؟

وهنا نطرح دليلين لإثبات ضرورة وجود الدين:

الدليل الأول: هدفيّة الخالق تعني وجود نظام.

نحن نؤمن بأنَّ الخالق الذي نعتقد بوجوده خالقٌ هادفٌ وليس خالقًا بلا هدف، فالموجودات على قسمين: موجودات هادفة وموجودات غير هادفة، فغير الهادفة هي من قبيل: الشمس التي ترسل أشعّتها من دون تخطيط ولا هدف في داخلها، بينما الإنسان يُمثّل أنموذجًا للموجود الهادف، فهو ينجز مشاريعه، ويقوم بخطواته لهدف مرسوم، فهل الله عزَّ وجلَّ خالق هادف، أم خالق غير هادف؟ نحن نقول: الله خالق هادف، فما هو الشاهد على أنَّ الله تعالى خالق هادف؟ نذكر هنا شاهدين:

الشاهد الأول: النظام الكوني.

إن الكون يسير طبق أنظمة دقيقة لا يشذّ عنها ولا يتخلّف، وهذا النظام الدقيق يرشد إلى أنّ الخالق هادف، فلو لم يكن للخالق هدف لخلق الكون مبعثرًا بلا دقّة في النظام، وعليه: فإنّ اختيار النظام الدقيق يدلّ ويرشد إلى أنّ الخالق هادف، وإلا لخلق كونًا مبعثرًا، فالخالق قد أوجد المجموعات الشمسية ضمن نظام فيزيائي دقيق، ومعادلات رياضية باهرة، ولولا أن له هدفًا لوجدت كل هذه المجموعات بطريق مبعثرة، فإذا كان له هدف من وجود النظام الفيزيائي المحكم، فمن المستحيل ألا يكون له هدف من خلق الإنسان.

وكذلك نقول: أن الذي أوجد كل عوامل الحياة في الكون بدقة رياضية بارعة، يعني ذلك أن له هدفًا من إعطاء الحياة، إضافة إلى ما ذكرناه سابقًا من أنّ الكون قابلٌ للفهم، وهو ما أثار تعجّب آينشتاين، وليس هذا فحسب، بل الكون قابلٌ للفهم الرياضي، فهو يسير على نظام فيزيائي دقيق يمكن صياغته بمعادلات رياضيّة أنيقة، بحيث تتطابق هذه المعادلات مع قوانين الكون، فهناك من ربط بين الفيزياء والرياضيات، أليس هذا عقلًا هادفًا؟ إذن العقل الذي أوجد الكون بنظام فيزيائي دقيق، ثم صاغ عقل الإنسان صياغة رياضية، بحيث يتوصّل إلى فهم الكون عبر المعادلات الرياضية، فهو بالتأكيد عقلٌ دقيقٌ هادفٌ له غاية.

الدليل الثاني: خصائص الإنسان.

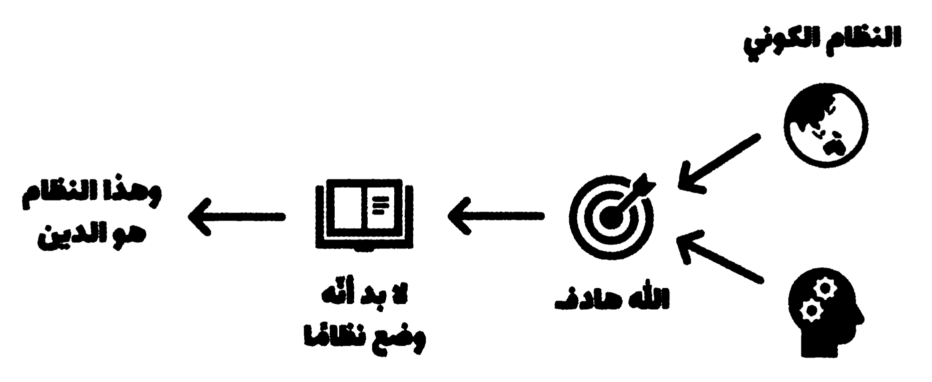
الله خلق الإنسان مكوَّنًا من عناصر ثلاثة: عقل وإرادة وقدرة، فلماذا يخلقه بهذه العناصر الثلاثة؟ إن معنى ذلك أنه خُلِق لعملية بناء، لأن البناء يحتاج إلى عقل، ويحتاج إلى إرادة، ويحتاج إلى قدرة، لذلك ترى الإنسان موجودًا هادفًا، يستخدم عقله للتخطيط، ويستخدم إرادته

للتصميم، ويستخدم قدرته للإنجاز، والموجود الهادف يكشف عن أنّ خالقه هادف، إذ فاقد الشيء لا يعطيه.

وإذا أثبتنا أنَّ الخالق هادف، فيجب أن يضع نظامًا لضمان وتحقيق الهدف الذي يتوخاه، ونحن نرى كيف أنَّ الإنسان العادي إذا كان عنده هدفٌ فإنّه لا يختار أيّ وسيلة، بل يبحث عن الوسيلة المضمونة لتحقيق هدفه، فكيف بمصدر الحكمة تعالى؟! فلا يوجد هادف لا يخطِّط ولا يضع نظامًا حتى يضمن الوصول إلى هدفه، وذلك النظام هو الدين، فليس الدين إلا نظامًا لضمان الوصول إلى الهدف من وجود الكون والإنسان.

ولذلك ترى القرآن الكريم ذكر أربعة أهداف لوجود الإنسان:

الهدف الأول: إعمار الكون، فقد خُلِق الإنسان لكي يعمر الكون وينتج كيانًا حضاريًا، والقرآن يصرّ على ذلك، ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾، أي جُعِلتم وخُلِقتم لإعمار الأرض والكون، فعندما يقول تبارك وتعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾، فإنّه يثير لدينا سؤالًا وهو: إذا لم يكن لنا علاقة بالسماوات والأرض فكيف سخّرها لنا؟! إذن نحن مطالبون ببناء حضارة تسيطر على السماوات والأرض، وإلا لو لم نكن مطالبين ببناء حضارة فلماذا سخّر لنا ما في السماوات وما في الأرض؟! يكفينا أن يسخّر لنا شجرة تفاح، وشجرة برتقال! فإلى الآن لم يصل الإنسان إلى السماوات كلها، وإلى الآن الإنسان لم يسيطر على كنوز الكون وطاقاته وخيراته، فالإنسان بنى حضارة أرضية، ولم يبنِ حضارة كونية، والهدف أن يبني هذه الحضارة الكونية.



الهدف الثاني: تطبيق العدالة، ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾، أي أنزل الله دينًا بهدف تطبيق العدالة.

الهدف الثالث: أن يتحلّى الإنسان بالقيم المثلى، قال تبارك وتعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾، أي أحسن عملًا وقيمًا وأخلاقًا، ويقول جل وعلا في آية أخرى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ﴾.

الهدف الرابع: العبادة، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾.

إذن، بما أنَّ هناك عدّة أهداف يراد تحقيقها، فحتى يحقّقها الإنسان، يحتاج إلى نظام يوصله إلى تحقيق هذه الأهداف، وذلك النظام هو الدين، والنتيجة: إن البشرية تحتاج إلى الدين، لأن الدين نظام يضمن الأهداف الإلهية التي خُلِق الإنسان وخُلِق المجتمع البشري من أجلها.

وأحد هذه الأهداف هو العدالة، ولكن مبدأ العدالة لا تُحققه البرلمانات ولا القوانين التي تُشرّعها البرلمانات، حيث أنّ تحقيق العدالة يتوقّف على نظام متكامل يجمع عناصر أربعة: الحاجز

عن الرذيلة، والقانون الحقوقي، واللائحة الجزائية، والتعويض الأخروي، وبدون هذه العناصر الأربعة لا يكون النظام نظامًا متكاملًا محقِّقًا للعدالة.

العنصر الأول: الحاجز عن الرذيلة، فلو لم يؤمن الإنسان بالدين لم يكن أمامه حاجزٌ عن الانقياد لشهواته وغرائزه، وبالتالي يندفع الإنسان نحو الظلم تلبيةً لغريزته وشهوته، ولا يحجزه عن ممارسة الظلم حجزًا مُحكمًا سوى الإيمان بالله الواحد القهّار، ولذلك وضع الإسلام مجموعة من العبادات كالصلاة والصوم والحجّ والزكاة لأجل أن تشكّل هذه العبادات كاسرًا للشهوة، وحاجزًا عن الرذيلة، ومانعًا من الوقوع في الظلم، فالإنسان يحتاج إلى العنصر الأول الذي يكسر شهوته ويعيقه عن الإقبال والإقدام على الظلم، وهذا العنصر إنّما يوفّره الدين.

العنصر الثاني: القانون الحقوقي، حيث نحتاج إلى نظام حقوقي متكامل، يوضّح لنا حقوق الرجل، وحقوق المرأة، وحقوق الأولاد، وحقوق الأبوين، وحقوق الجار، وحقوق المجتمع، وحقوق المريض، وحقوق السليم، فما لم يكن هناك نظام حقوقي متكامل كما أشار إليه الإمام زين العابدين عليه السلام في رسالته رسالة الحقوق، فسوف نفقد العنصر الأساسي لتطبيق العدالة.

العنصر الثالث: اللائحة الجزائية، فلو لم تكن هناك لائحة عقوبات، كالحدود والديات، لارتكب الظلم بأبشع صوره.

العنصر الرابع: عنصر التعويض، فإنّ هنالك سؤالًا واضحًا وهو: ما الذي يدفع الإنسان إلى أن يكون عادلًا مع نفسه؟ إنّ العدالة مع النفس تعني التوازن بين العقل والشهوة، وهذا التوازن يحتاج إلى تضحية، والتضحية لا يقدم عليها الإنسان ما لم يوعَد بعوض في عالم آخر، وكذلك العدالة مع الناس، كإعطاء الناس حقوقهم، فهي تحتاج إلى تضحية من الإنسان، ولا يقدم الإنسان

على هذه التضحية من دون تعويض، لذلك نحتاج إلى العنصر الرابع، وهو عنصر التعويض الأخروي، ليكون ضامنًا لتضحية الإنسان نحو الوفاء بالحقوق والبعد عن الظلم.

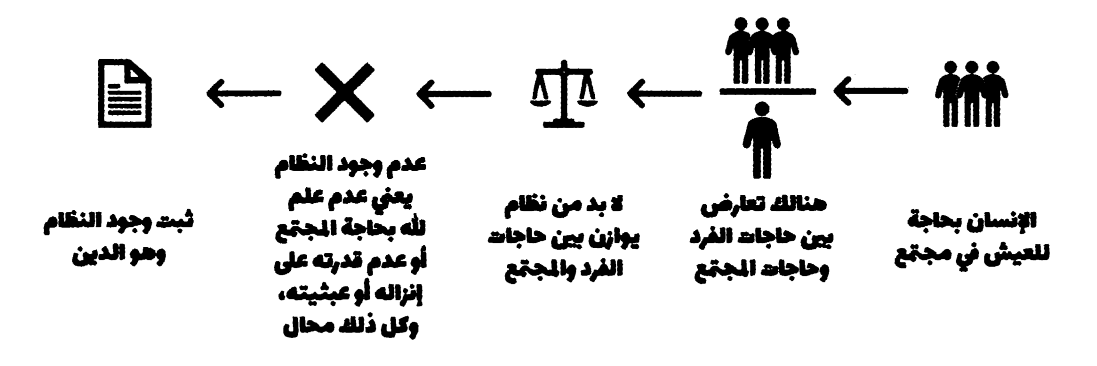
الدليل الثاني: حاجة الإنسان للنظام.

ذكر الفلاسفة أنَّ سعة الوجود تستلزم سعة الحاجة، فكلما كان الموجود أوسع مساحةً كانت حاجاته أكثر، ولذلك نجد حاجات الإنسان أكثر بكثير من حاجات الحيوان والنبات، لأنَّ مساحة وجوده أوسع من مساحة وجودهما، فتتسع مساحة حاجاته تبعًا لامتداد مساحة وجوده. ومن الواضح أنَّ الإنسان لا يستطيع أن يوفِّر جميع حاجاته بنفسه، ومن هنا احتاج إلى تكوين المجتمع لتلبية هذه الحاجات.

وهذا ما تحدَّث عنه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾، وقوله: ﴿خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾، فمن خلال التزاوج يستطيع الإنسان تلبية أغلب حاجاته، إلّا أنَّ دخول الإنسان في المجتمع الأسريّ أدّى إلى أن تصبح الحاجات أكثر وأعظم من حاجاته الفرديّة، وبالتالي احتاج الإنسان إلى المجتمع المدنيّ لتغطية هذه الحاجات الأسريّة أيضًا.

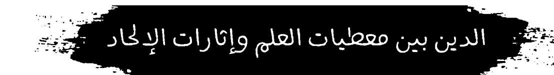
ولذا فالإنسان في مأزق التزاحم بين المصالح والحاجات، إذ أنّه لا يستطيع تلبية بعض حاجاته إلا على حساب حاجات الآخرين، فتوفير حاجاته الشخصيّة سيكون على حساب حاجات أسرته، كما أنَّ توفير حاجات أسرته سيكون على حساب حاجات مجتمعه، وهكذا تتزاحم حاجات الفرد مع حاجات الأسرة والمجتمع، وبالتالي يلزم وجود نظامٍ عادلٍ يقنِّن استخدام الحاجات، ويضمن التوفيق بين المصالح الفرديّة والأسريّة والاجتماعيّة، من غير أن يطغى بعضها على البعض الآخر، وهذا النظام هو الدين.

وهذا ينقلنا إلى ما ذكره علماء الكلام حيث قالوا: وجود الدين لطف، واللطف ضروري واجب على الله تعالى، فما معنى ذلك؟ إن المقصود من أنّ اللطف واجب على الله تبارك وتعالى هو أنّ المجتمع البشري يحتاج إلى النظام العادل، والله تعالى خالق البشر، فهو أعرف بما يحتاجون، لذلك فعدم إرسال النظام إما لجهله تعالى بالحاجة، والله عليم بكل شيء، أو لعجزه عن تلبية الحاجة، والله قادر على كل شيء، أو لعبثه، وهذا يتنافى مع حكمته، فجميع الوجوه لا تُتعقّل في حقّ الله عز وجل، والنتيجة أن مقتضى علمه وقدرته وحكمته إرسال النظام، وهذا هو معنى اللطف الواجب على الله تبارك تعالى.



وبعد أن ثبت ضرورة وجود النظام، فإنَّ السؤال الذي يطرح نفسه هنا: لماذا لا يكون النظام من اختراع العقل البشري؟ وما ميزة كون النظام سماويًّا؟ والجواب: إنَّ النظام السماويّ يتميّز على النظام الأرضي – الذي اخترعه ماركس ولينين ونحوهما من فلاسفة البشر – بميزتين مهمّتين:

الميزة الأولى: إنَّ النظام الأرضي مخترَعٌ على ضوء المسافة الزمنيّة المحدودة التي نعيشها على الأرض، بمعنى أنَّ قوانينه المدنيّة والاقتصاديّة والأسريّة والسياسيّة مقنَّنةٌ على أساس الحياة الماديّة فقط، بينما النظام السماويّ يرى المسيرة البشريّة أطول من ذلك بكثير، فليست مسيرة الإنسان محدودةً بخمسين أو سبعين سنة فحسب، بل بدأت مسيرته منذ عالم الذرّ وستستمر إلى ما بعد الموت، والإنسان طوال هذه المسيرة الشاقّة يكدح باستمرار، كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ



كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾، وبالتالي فلا بدَّ من أن يكون النظام منسجمًا ومتناسبًا مع المسيرة الإنسانيّة الطويلة، لا مع المسيرة الدنيويّة القصيرة.

ويمكن توضيح الفرق بين النظامين بمثالٍ من الحياة الاقتصاديّة، حيث يقول النظام الأرضي: إذا كانت عند الإنسان أموالٌ، وأراد أن يدخل إلى السوق من أجل استثمارها، فإنَّ حركة الاستثمار تبتني على الموازنة بين مستوى الإنتاج ومستوى التوزيع من ناحيةٍ، وعلى الموازنة في مرحلة التوزيع بين العرض والطلب من ناحيةٍ أخرى، فإذا تحقّقت هاتان الموازنتان كانت حركة الاستثمار حركةً ناجحةً بنظر النظام الأرضيّ.

وأمّا النظام السماويّ فيرى أنَّ تحقّق هاتين الموازنتين ليس بكافٍ، بل لا بدَّ أيضًا من أن تكون هناك موازنةٌ بين المستوى الاقتصادي والمستوى الروحي عند الإنسان، فهو في الوقت الذي يستثمر فيه أمواله في السوق عليه ألا يغفل عن أنَّ له روحًا، وبالتالي لا بدَّ من أن يوازن بين علاقته الاقتصاديّة مع الطبيعة وعلاقته الروحيّة مع السماء، فلا يكون في السوق منفصلًا عن المحراب، ولا يشغله الاستثمار عن تلبية نداء الروح.

ومن هنا، نجد الإسلام يقول للإنسان: استثمر أموالك، وحقّق الموازنة بين الإنتاج والتوزيع، وبين العرض والطلب، ولكن لا تنسَ ألا تكذب، وألا تحتكر، وألا تغش، وألا تقوم بالربا، ولا تنسَ أنَّ هناك عبادةً وصلاةً، وأنَّ عليك صدقةً وحقوقًا وضرائبَ ماليّة للمحتاجين... إلخ، فهذه كلّها بنودٌ اقتصاديّةٌ يريد النظامُ السماويُّ من خلالها أن يربط المسيرة القصيرة للإنسان بالمسيرة الطويلة.

الميزة الثانية: الانسجام مع الأجهزة الداخليّة عند الإنسان، فقد ذكرنا أنَّ في البدن والعقل أجهزةً، وهذه الأجهزة هي التي ولَّدت الحاجات، والحاجات ولَّدت وجود المجتمع، والمجتمع

ولَّد وجود نظامٍ يقنِّن كيفيّة تلبية الحاجات، وبالتالي فمقتضى الفطرة الإنسانيّة أن يكون النظام الاجتماعيّ – الذي يقنِّن الحاجات ويبيِّن لنا كيفيّة الحصول عليها – منسجمًا مع بدن الإنسان وعقله والنظام الداخليّ الموجود عنده.

فمثلًا: الإنسان عنده جهازٌ من المشاعر والشهوات، وهذا الجهاز لا يناسبه إلا الزواج، كما قال تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا﴾، فقوله: «من أنفسكم» يعني: بما يتناسب مع أجهزتكم الداخليّة وكيانكم النفسي. وكما أنَّ الجهاز الهضميّ عند الإنسان يتناسب معه نوعٌ من الغذاء، وكما أنَّ الجهاز النفسيّ الشهوي الغريزي العاطفي يتناسب معه تكوين مؤسّسة الأسرة، فكذلك الجهاز الداخليّ لبدن الإنسان ولعقله يناسبه نظامٌ اجتماعيٌّ معيّنٌ، فلسنا نحتاج إلى أيّ نظام، وإن لم يكن منسجمًا مع أجهزتنا الداخليّة، وإنَّما نحتاج إلى نظام ينسجم مع بنية الإنسان البدنيّة والعقليّة، وينسجم مع حاجات الإنسان المتجددة في كل عصر وكل مجتمع، وهذا ما يستدعي وجود نظام شمولي وضعه من هو أعرف بحاجات البشر وميولهم، لأنّه المناسب للبشريّة في كل عصورها، بخلاف النظام الصادر من العقل البشري المحدود، فإنّه قاصر عن تقنين حياة الإنسان وإشباع حاجاته، قال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ ۗ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾.

والنتيجة أن المجتمع محتاج للنظام العادل المناسب لجميع الفئات البشرية، وبما أن الله عالم بالحاجة الاجتماعية، وقادر على تلبيتها، وحكيم في اختيار الوسيلة الوافية بتحقيقها، فمقتضى ذلك هو إنزال النظام من الخالق الحكيم على المجتمع البشري عن طريق الرسل والأنبياء لتحقيق العدالة الفردية والاجتماعية، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾، أي العدالة.



أي دين نتّبع؟!

لقد عرفنا أن العقل يحكم بضرورة وجود النظام وهو الدين، وضرورة أن ينزل الله هذا الدين على عباده، ولكن أيّ دينٍ؟ فما هو هذا الدين الذي أنزله الله الهادف ليحقق الهدف الذي يتوخّاه؟ وما هو هذا الدين الذي يمثّل النظام الذي تحتاجه البشريّة؟ وكيف نعرف الدين المُنزل من الله لنفرّق بينه وبين الدين المُختلق من قبل البشر؟ هذا هو السؤال الذي نحتاج الإجابة عليه في هذه المرحلة، فبعد أن ثبت أن الله أنزل دينًا، فلا بد أن نبحث عن هذا الدين لكي نُؤمن ونُصدّق به.

إشكاليّة كثرة الأديان

ولكن هل يُمكننا هذا فعلًا؟ أي هل باستطاعتنا البحث عن الدين الصحيح بين هذا العدد المَهول من الأديان؟ هناك أطروحة يطرحها بعضُ الكُتّاب، حيث يقول: إنَّ الإنسان بطبعه ينقاد إلى الدين الذي يكتسب من والديه أو من بيئته، وهذا ما يقوده إلى الغفلة عن الأديان الأخرى وعن البحث في حقانيتها أو خطئها، لأن طبيعة الإنسان تجعله سريع الاعتقاد جازم اليقين بمعتقد آبائه وأجداده وبيئته.

ومن جهة أخرى: إننا إذا استقرأنا الأديان المنتشرة في العالم وجدنا عددها كبيرًا جدًّا [٧٢]، فلو كلف الإنسان بالدين الصحيح للزم من ذلك أن يستغرق عمره في البحث عن أدلة الأديان كلها، ولن يستطيع أن يصل إلى آخرها في البحث والتحقيق. فبملاحظة هاتين الجهتين يكون تكليف الإنسان بدينٍ إلهي واحد تكليفًا بما لا يطاق، والتكليف بما لا يطاق قبيح عقلًا، إذن فالإنسان ليس مكلفًا بذلك الدين الإلهي الواحد.

والجواب عن هذه الفكرة يتّضح بذكر أمور:

الأمر الأول: إنّنا إذا راجعنا آيات القرآن الكريم وجدناها تحث وبشكل واضح على اعتماد العقل الفطري، فتجدها تكرر عبارات من قبيل: أفلا يعقلون، أفلا يعلمون، يتفكرون، وتذم تقليد الآباء والأجداد بشكل واضح، مما يعني أن المنطق القرآني يتطابق مع المنطق الفطري للإنسان، وهو أن يسعى في الوصول إلى المهمات في حياته عن طريق العقل ونبذ التقليد، فالإنسان إذا أراد أن يختار الدراسة الصالحة، والزوجة الصالحة، والوظيفة الصالحة، وسائر المهمات في حياته، فإنه يختارها عبر منطق العقل وذم التقليد، فإذا كان هذان العنصران هما المقياس في الوصول

[٧٢] من يطرحون هذا الإشكال يذكرون عادةً أن عدد الأديان يصل إلى ٥٠٠٠ دين، بدون أن يرشدونا إلى مصادر تضع قائمة بهذه الأديان الخمسة آلاف، ولكن المرجّح أنّهم اعتمدوا على موقع (adherents.com)، وهو موقع شخصي يسعى لجمع الإحصائيات حول الانتماءات الدينية، وبغمض النظر عن موثوقيّة الموقع كمصدر، إلّا أن الهدف من الموقع هو جمع الإحصائيات -كما ذكرنا- لا تقدير عدد الأديان، وقد وُضع فيه قائمة بحوالي ٤٣٠٠ انتماء ديني، بيد أن هذه القائمة لم تحمل ٤٣٠٠ دين متقابلين ومتعارضين كما يُتوهّم، بل شملت المذاهب والمنظمات الدينيّة بل والعرقيّات في كل دين، فتجد من ضمن الـ ٤٣٠٠ انتماء: انتماءات معنونة بـ (المسلمون العرب)، (المسلمون السود)، (المسلمون المستبصرون)، (المسلمون المحافظون)، (جمعية المؤتمر الإسلامي)، وهكذا، وكما هو واضح فإنّ هذه القائمة لا تُمثّل أديانًا بل انتماءات وعرقيات دينيّة، فيمكن أن يكون الشخص الواحد داخلًا ضمن مئة انتماء في الوقت نفسه، ولذا فإن الاعتماد على هذا الموقع في تقدير عدد الأديان بـ ٤٣٠٠ دين فكرة غير موفقة نهائيًا، وفي المقابل: يذكر مركز أبحاث (بيو-Pew)، أن ٩٣% من البشر هم إما مسيحيّون أو مسلمون أو يهود أو بوذيّون أو هندوسيّون أو لادينيّون، إضافة لوجود بعض الديانات العرقيّة والمحليّة كالديانات الصينية، وبعض الديانات الأخرى والتي ذكروا منها في التقرير ١٥ دينًا، راجع تقريرهم المعنون بـ (The Global Religious Landscape).

إلى إنجاز المهمات في حياته العلمية والعملية فهما نفس المقياس الذي يركّز عليه العقل الفطري ويركّز عليه المنطق القرآني في الوصول إلى الدين الصحيح، والإجابة عن الأسئلة المصيرية لدى الإنسان.

إذن، فما طُرِح من أنّ تكليف الإنسان بالبحث عن الدين الصحيح تكليف بغير المقدور ليس إشكالًا صحيحًا، لأن ما هو مكلف به الإنسان أن يعتمد على عقله الفطري وأن يتخلّص من ربقة التقليد للبيئة والآباء والأجداد، فإذا اعتمد على هذين العنصرين فما يصل إليه باستخدامها هو الذي يسجّل له موقفًا معذّرًا أمام ربه تبارك وتعالى.

الأمر الثاني: كما أنّ الإنسان لا يغفل عن إنجاز مهمات حياته، أو عن السعي إلى تحصيلها، فإن هناك مجموعة من الأسئلة المصيرية الثلاثة تطرأ على ذهنه بمجرد أن يتفتح ذهنه وتنبثق فطرته، وهي: (من أين؟) و(في أين؟) و(إلى أين؟)، والتي تشكّل مفاتيح التوحيد والنبوّة والمعاد، وهي أصول الدين الثلاثة، فإن الإنسان بطبعه يسأل أنا من أين وما هو مصدر وجودي؟ وأنا في أين؟ أي هل الطريق الذي أسير فيه هو الطريق الصحيح الذي يؤمن لي النجاة في عالم آخر إن كان هناك عالم آخر؟ وإلى أين؟ أي ما هو مصيري بعد مفارقتي لهذا العالم المادي؟ وهذه الأسئلة يطرحها كل إنسان على ذهنه، وهي أمور منغمسة في فطرة كل إنسان أيًّا كان مستواه الذهني، فإذا كان من الطبيعي أن يتحرك الإنسان نحو إنجاز معيشته وزواجه ومهمات حياته فمن باب أولى أن يسعى لتحصيل الإجابة عن هذه الأسئلة المصيرية التي ترد على ذهنه، وهذا يعني أن الإنسان حتى لو عاش في بيئة مغلقة، أو عاش في دين صارم من قبل الآباء والأجداد، فإن هذا الجو لن يطبق على عقله بحيث يصبح مغفلًا جاهلًا لا يعرف كيف يبحث وكيف يفحص عن الدين الصحيح، فإنه ما دامت هذه الأسئلة الثلاثة ترد على ذهنه فإنه غير معذور في ألا يصل إلى الإجابة الصحيحة على

هذه الأسئلة ولو استغرق تحصيل ذلك عمره كله، فإنه ما دام يسير في البحث فهو معذور أمام ربه عز وجل.

الأمر الثالث: إنّ فكرة أنّ الدين واحدٌ وأن البحث عن ذلك الدين الواحد من بين العدد المهول من الأديان أمر غير مقدور فكرة غير صائبة، لأن الله تبارك وتعالى يقول: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ۖ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾، حيث ذكر أن الدين الذي أنزله على أنبياء الله إبراهيم وموسى وعيسى هو دين واحد، ولكنه ذكر في آية أخرى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾، أي أنَّ الشرائع ومناهج العبادة تختلف من دين إلى آخر، فلأجل ذلك لم يكن من الصعب على الإنسان أن يبحث عن الدين الواحد الذي نزّله الله، وهو الجامع للأصول، أي التوحيد والعدل والنبوة والمعاد، ويميّزه عن الأديان والعقائد البشرية الخاطئة.

فإذا بحث وثبت له الدين بالأدلة والبراهين، جاءت الخطوة التالية وهي مسألة العبادة، لأنّ الإنسان بحاجة للعبادة حاجة ذاتيّة لما فيها من رادع عن الرذيلة وحافز نحو الفضيلة، وطاقة روحية تلهم الإنسان الصبر والعزيمة والثقة بالنفس، لذلك كما كان العقل الفطري يحث الإنسان على البحث عن الدين للإجابة عن أسئلته الفطرية، كذلك دور العقل الفطري هو الحث على كيفية العبادة التي تلبي حاجة الإنسان الذاتية.

والعبادة منها ضروريات ومنها نظريات، فالضرورات ما ثبتت بالتواتر القطعي، فلا صعوبة في تحصيها، وأما التفاصيل النظرية في كيفية العبادة فإنها تختلف حتى في الدين الواحد، وهو الدين الإسلامي، باختلاف ظروف الإنسان، وباختلاف حالاته، من الحضر والسفر، والعلم والجهل، والاختيار والاضطرار، والغفلة والالتفات، فلأجل ذلك كان المطلوب منه أن يبحث عن أصول الدين المشتركة وأن يحصل اليقين له بذلك على قدر وسعه وطاقته، بحيث لو لم يصل إلى تمام

الحقائق لقصوره كان معذورًا، لقوله عز وجل: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾، وأن يبحث عن كيفية العبادة باتباع الدليل القائم على بيان كيفية العبادة، ولو كان هذا الدليل هو الوثوق بالعلماء العارفين بمقتضيات التشريع وبأدلته وبراهينه.

وكلما بحث الإنسان في هذه الأصول -وهي التوحيد والعدل والنبوة والمعاد- عبر البراهين، سيتبيّن له خطأ الأديان البشريّة وصحة الدين الإلهي تدريجيًّا، فحينما يبحث في التوحيد مثلًا، ويثبت أنّ الله واحدٌ لا شريك له، وذلك لقيام البراهين العقليّة الفلسفيّة على ذلك، فإنّه سيثبت خطأ الكثير من الأديان التي تعتقد بتعدد الآلهة، وحينما يبحث في صفات الله سيتبيّن له خطأ الأديان الوثنية، وهكذا.

والحاصل: أن البحث في أصول الدين سيثبت خطأ العديد من الأديان في نفس الوقت، دون الحاجة إلى البحث فيهم واحدًا واحدًا، فمن ثبت له أنّ الله واحدٌ، فلا داعي إلى أن ينظر في أدلّة الديانات الشركيّة، إذ كونها تعتقد بأكثر من إله كافٍ للحكم ببطلانها.

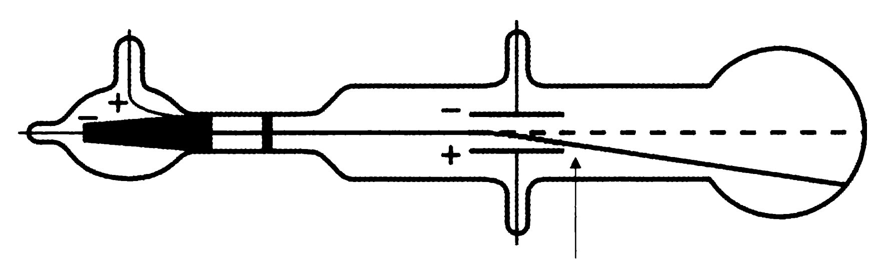
إذن، هنالك دين إلهي جاء لتنظيم الحياة البشرية، وعلى الناس أن يتبعوه، والذي نعتقده أنّ هذا الدين هو الإسلام الذي جاء بن النبي ﷺ، ولكن القارئ قد يتساءل عن الدليل على ذلك، أي كيف نُثبت صدق دعوى النبي ﷺ واتصاله بالسماء؟ وإليك -أيّها القارئ العزيز- الدليل على ذلك:

إثبات نبوة النبي محمد (ﷺ):

تحدّثنا في بعض الأبحاث السابقة عن دليل حساب الاحتمالات، وكما استفدنا منه في إثبات وجود الصانع، نستطيع الاستفادة منه في إثبات النبوّة، إذ من جملة بنوده: عندما تكون النتيجة أكبر

حجمًا من العوامل الموضوعيّة، فإنَّ العقل يكتشف أنَّ هناك عاملًا آخر تدخّل في صياغتها. ويمكن توضيح الفكرة بمثالين: علميٍّ وعرفيٍّ.

١/ **المثال العلمي**: وهو ما يرتبط بمسألة اكتشاف الإلكترونات، حيث قام العالم المختبِر بإيقاد نوعٍ معيّن من الأشعّة في أنبوب مغلق، ثم وضع قطبين كهربائيين حول الأنبوب -موجب وسالب-، فلاحظ أنَّ الأشعّة داخل الأنبوب تنجذب إلى القطب الموجب دون القطب السالب، مع أنَّ كل واحد من القطبين بحسب الظروف الاعتيادية لا يجذب ضوءًا ولا شعاعًا، فلماذا جذب هذا النوع من الأشعّة؟



الشعاع منحرفًا نحو القطب الموجب

وهنا، قام هذا العالم بمقارنةٍ بين النتيجة والمقدّمات، ورأى أنّه لا علاقة بينهما، إذ وجود نوع من الأشعّة داخل الأنبوب لا يقتضي أن ينجذب الشعاع إلى أحد القطبين، وبذلك اكتشف أنَّ هناك عاملًا آخر ساعد على الانجذاب، وهو أنَّ في هذا النوع من الأشعّة جسيماتٍ دقيقةً هي التي جذبها القطب الموجب، وهذه الجسيمات هي الإلكترونات، وهكذا توصّل إلى اكتشاف الإلكترون عبر هذه التجربة (٧٣).

---

٧٣ للاستزادة حول هذا الموضوع يمكن مراجعة المصادر العلمية، منها على سبيل المثال: كتاب (الفيزياء: المبادئ والتطبيقات) لمؤلفه (دوغلاس جيانكولي - douglas c. giancoli)، ص ٧٥٤.

٢/ المثال العرفي: لو وصلتك رسالةٌ من ابن أخيك، وكان طفلًا يدرس في الصفّ الثالث الابتدائيّ مثلًا، إلا أنَّ رسالته كانت عبارة عن مقطوعة أدبيّة باهرة، تضمّ معاني ومضامين رائعة جدًّا، فحينئذٍ يقارن عقلك بين النتيجة والمقدِّمات، فيجد أنَّ المقدِّمات هي: طفلٌ لم يتعلّم قواعد الأدب، ولم يمتد به العمر إلى أن يكتسب تجربة أدبيّة ناضجة، ولكن النتيجة مقطوعة أدبيّة رائعة، وهذا يعني أنَّ النتيجة لا تناسب المقدّمات أبدًا، بل هي أكبر حجمًا منها، وبالتالي يوجد – بحسب دليل حساب الاحتمالات – عاملٌ مطويٌّ وراء هذه المقدّمات هو الذي ساهم في صياغة هذه النتيجة، كأن يكون معلّم الطفل في المدرسة هو الذي تدخّل في كتابة المقطوعة الأدبيّة وصياغتها مثلًا. وكذلك نستطيع تطبيق دليل حساب الاحتمالات على نبوّة النبي محمّد ﷺ، إذ توجد عندنا ثلاث مقدّمات:

- محمّدٌ رجلٌ عاش في مجتمع متخلّف حضاريًّا وفكريًّا، إذ لم يكن المجتمع العربي آنذاك يملك حضارةً، كالمجتمع الروماني أو الفارسي مثلًا، وإنّما كان مجتمعًا قبليًا لا يملك فكرًا علميًا، وليست لديه مخترعات علمية، وإن كان يمتلك فكرًا أدبيًا، كالمعلّقات السبع أو العشر.
- كان محمّدٌ رجلًا أمّيًّا، بمعنى أنّه لم يكن يقرأ ولا يكتب، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ﴾.
- لم يكن لمحمّدٍ سندٌ تاريخيٌّ ولا علميٌّ ولا أدبيٌّ، إذ لم يحضر عند مؤرّخ حتى يكتسب قصّة التاريخ، ولا عند عالم في الدّين ولا في الطبّ ولا في الرياضيّات ولا في أيّ علم آخر، كما لم يحضر عند أديبٍ حتى يتعلّم الأدب، ولذلك لم يشارِك في أيّ موسم أدبيّ من مواسم الجاهليّة، ولا عُرِف عنه الشعرُ ولا أيّ نوع من أنواع الأدب.

ولكن النتيجة التي جاء بها ابن المجتمع المتخلّف الأمّيّ كانت هي القرآن الكريم، وهو:

كتابٌ يحمل تفاصيل قصّة الإنسانيّة من يوم آدم عليه السلام إلى يوم محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، فمن أين أتى بهذه القصّة المفصّلة، مع أنّه لا يوجد ولا مؤرّخ واحد ينقل أنّه قد حضر عند علماء اليهود والنصارى، واستفاد منهم في مجال التاريخ، خصوصًا أنّه كان أمّيًّا؟!

كتابٌ من حيث المادّة القانونيّة يعتبَر بالنسبة إلى زمانه – على الأقل – كتابًا فريدًا جدًّا، إذ يتضمّن تشريعات مرتبطة بالعبادات والمعاملات، وفيه تفاصيل عن القصاص والديات والميراث، ومن الواضح أنَّ هذه المادّة القانونيّة المفصَّلة التي تنظِّم حياة الفرد والمجتمع تحتاج إلى عقل متخصّص في القانون، فمن أين أتى بها وهو أمّيٌّ؟!

كتابٌ من الناحية التربويّة وضع أسسًا لتربية النفس وتهذيب السلوك، بأساليب مختلفة ومتنوّعة، كالترغيب والترهيب والتمثيل والاستقراء.

كتابٌ من الناحية العلميّة يتحدّث عن حقائق علميّة لم يكتشفها الإنسان إلا بعد مئات السنين، حيث كان العربيّ طوال قرون متمادية يقرأ بعض الآيات من غير أن يفهمها، كقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾، ولم يكن العرب يفهمون معنى توسعة السماء. وكذلك قوله تعالى متحدّثًا عن كروية الأرض ودورانها حول نفسها: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾، وقوله متحدّثًا عن التزاوج بين الموجب والسالب: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾، وكذا قوله: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ﴾، إذ لم يكن العربيّ يفهم الفرق بين النجم وبين موقع النجم، ولا يعرف أنَّ موقع النجم يقاس بالسنين الضوئية الفاصلة بينه وبين الأرض.

فتبيّن ممّا ذكرناه: أنَّ الكتاب الذي أتى به النبيّ محمّدٌ صلى الله عليه وآله وسلم من الناحية التاريخيّة لا ينسجم مع صيته، ومن الناحية العلميّة لا يتلاءم مع المستوى المعروف عن معلوماته، ومن الناحية

التربويّة يفوق المستوى التربوي المعهود في زمانه، ومن الناحية القانونيّة يتجاوز حجم المؤهلات الفردية والاجتماعية. وإذا قارن العقل بين النتيجة والمقدّمات، فحينئذٍ سيحكم بشكل يقيني أنَّ وراء هذه المقدِّمات يدًا أخرى صاغت هذا الكتاب وهي يد الغيب. [٧٤].

---

٧٤ من الإشكالات التي يكثر تداولها: لماذا كان الاقتصار في وجود الأنبياء على منطقة الشرق الأوسط، ولم يكن هناك أنبياء ومرسلون إلى بلدان أخرى، كالصين والأمريكتين وأستراليا وأوربا وغيرها، والتي كانت تعج بالشعوب والحضارات القديمة والعريقة؟ ودعوى عدم الوجود هذه تتكئ على أحد أمرين:

١-عدم توثيق هذه الشعوب لوجود أنبياء عاشوا فيها لا حسب علوم التاريخ، ولا في الآثار والمخطوطات التي درسها وحلّلها علماء الأنثروبولوجيا (والذين يدرسون مسيرة الإنسان)، والمُدّعى أن تاريخ بعض هذه الحضارات موثق بشكل دقيق وواسع، وقد وصلنا منه الكثير الكثير، ومع ذلك لم يصلنا أي خبر عن وجود نبي مرسل لهم.

٢-الأنبياء المذكورون في القرآن والسنة المعصومية هم من الشرق الأوسط فقط.

وأما النتيجة التي يتوخاها المستشكل، فهي الإشكال على العدل الإلهي، حيث لم يتعامل الخالق مع جميع الأمم بأسلوب واحد، أو الإشكال على نبوة الأنبياء بأنّها دعاوى نجحت في الشرق الأوسط لضعف ثقافته، ولم تنجح في المجتمعات الأخرى، وفي مقام الجواب يمكن ذكر وجوه:

الوجه الأول: أن القرآن الكريم ذكر أن تعذيب الأقوام لعدم إيمانهم متوقف على بعث رُسُلٍ تقيم عليهم الحجة، كما هو مضمون الآية الكريمة: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾، وقد بلغ عدد هؤلاء الأنبياء حسب روايات العترة أكثر من مئة ألف نبي، ولا يسع القرآن أن يتعرض لقصص هؤلاء واحدة واحدة، وإنما اقتص منها ما يتناسب ويتلاءم مع هدفه وهو الهداية، لافتًا إلى وجود غيرهم من الأنبياء لم يتم ذكرهم، يقول جل جلاله: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾.

الوجه الثاني: أن توثيق الحضارات الأخرى للأنبياء المرسلين إليهم إنما يكون متوقعًا إذا كان المُدّعى هو أنّ هذه الأقوام تأثرت بدعوة الأنبياء، ونتج من ذلك إيمان أعداد غفيرة منهم، ولكنّ القرآن نفسه يُصرح بأن دعوة كثير من أنبيائه قوبلت بالإنكار والجحود عند غالب الناس، حيث قال سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلُ كَانَ أَكْثَرُهُم مُّشْرِكِينَ﴾، ﴿فَأَبَىٰ أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾، وقد وردت عبارة: ﴿أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ ١٣ مرة في القرآن، والحاصل: أن الأنبياء وإن كانوا بمنزلة رفعية وعالية من وجهة نظرنا كمؤمنين، إلا أن تلك الأقوام كانوا ينظرون بنظرة مخالفة ومغايرة: ﴿وَمَا أَنتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَإِن نَّظُنُّكَ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ﴾، فلم تكن تلك الأقوام تعطيهم أي وزن، ولا تعير لهم أي اهتمام حتى تكون قضية وجود الأنبياء قضية محورية بالنسبة لهم يلزم ذكرها في التاريخ.

الوجه الثالث: إنّ التعريف الذي وضعه المشكل للنبي، والذي على ضوئه انتهى إلى أنّ التاريخ يثبت عدم وجود أنبياء، هو أن النبي هو الشخص الذي يدعي الاتصال بالله، ولذلك حيث لم ينقل التاريخ قصص من يدّعي الاتصال بالله فلا أنبياء، ولكن الجواب عنه: إن من ضمن الفروق التي يذكرها بعض العلماء بين النبي والرسول، أن الأول ينزل عليه الوحي، بينما الثاني مأمور بتبليغ الرسالة، وعليه: فإن النبي لن يدعي اتصاله بالغيب أو بالله، وإنما سيدعو إلى عبادة ربه الخالق الواحد الأحد الفرد الصمد، من دون الحاجة لدعوى الاتصال بالسماء، بل يقوم ببيان الطريق الصحيح للعبادة.

الوجه الرابع: ذكر بعض الباحثين أن كثيراً من الشخصيات الفكرية التاريخية كبوذا وسقراط وكونفوشيوس وغيرهم قد كانوا أنبياء بالفعل، ولكن عقائدهم حُرفت كما وقع التحريف في المسيحية، وألّه بعضهم كما ألّه النصارى نبي الله عيسى.

الإيمان بالغيب

إنَّ الآية المباركة تقول: ﴿الم * ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾، فمن هم المتقون؟ تجيبنا الآية اللاحقة بقولها: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾، فالإيمان بالغيب هو ركيزة الإيمان والتقوى، ولذلك ركّز عليه القرآن الكريم كثيرًا، كما في قوله تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ﴾، وقوله في آية أخرى: ﴿إِنَّمَا تُنْذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ﴾، وفي آية ثالثة: ﴿إِنَّ اللهَ يَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللهُ بَصِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾، ولكن ما هو معنى الغيب؟

إنَّ القرآن الكريم عندما يتعرّض لعنوان الغيب يجعله في مقابل الشهادة، فيقول: ﴿ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، فإذا كان الغيب مقابل الشهادة، فما هو عالم الشهادة كي نتعرف عن طريقه على عالم الغيب؟ إن عالم الشهادة هو عالم المادة، لأن عالم المادة هو الذي يمكن أن يناله الإنسان بإحساسه -بالسمع وبالبصر وبالشم وبالذوق وباللمس- فعالم المادة هو عالم الشهادة، وما سواه هو عالم الغيب.

وبناءً عليه: فعالم الغيب هو عالم المجردات الذي توجد به الأشياء وجودًا مجردًا لا وجودًا ماديًا، إذ أن هناك ما يكون وجوده وجودًا ماديًا له أبعاد أربعة -طول وعرض وعمق وزمن-، ويمكن أن يصل إليه الإنسان بالإحساس، وهنالك ما ليس له هذه الأبعاد، لعدم كونه مادّة فليس له لا طول ولا عرض ولا عمق ولا زمن، فهو يسمّى وجودًا مجرّدًا.

وبعد أن عرفنا ما هو عالم الغيب، نتحدّث عنه في أربع نقاط:

النقطة الأولى: مؤشّرات وجود عالم الغيب.

ونذكر هنا ثلاث ظواهر لاحظها علماء النفس، ولا يوجد لها تفسير مادي، بل لا تفسير لها إلا الغيب، وهي:

الظاهرة الأولى: الشعور بالألفة.

قد يلتقي شخصٌ بإنسان ويشعر بأنّه يعرفه منذ زمن، مع أنَّ هذه هي المرة الأولى التي يلتقيان فيها، أو يلتقي مع إنسان وينسجم معه بسرعة، وكأنّه التقى به من قبل، بل كأنّه يعرفه منذ سنين، فما هو سرّ الشعور بالألفة؟ وكيف يألف الإنسان شخصًا التقى به لأول مرّة؟

وفي مقام الإجابة عن هذا التساؤل، حاول بعض الماديين أن يجد تفسيرًا ماديًا لهذه الظاهرة، فذكر أنَّ النصف الأول من المخ يدرك قبل النصف الثاني بجزء ضئيل من الثانية، ونتيجة هذا التقدم الزمني يشعر الإنسان بقدم معرفته بالشخص الذي يألفه من اللقاء الأول، مع أنّه لم يعرفه إلا قبل جزء ضئيل من الثانية.

ولا يخفى أنَّ هذا التوجيه لا يتطابق مع الوجدان، فإنَّ الإنسان بوجدانه يشعر بأنّه يعرف هذا الشخص منذ سنين، لا منذ ثانية أو جزء ضئيل منها، فلا يصحّ تفسير هذه الظاهرة بهذا التفسير المادي، وإنّما يمكن تفسيرها بالغيب، فإنَّ مصدر هذا الشعور بالألفة هو اللقاء في عالم آخر قبل هذا العالم، حيث ورد عن النبي ﷺ: "الأرواح جنودٌ مجنّدةٌ، ما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها

اختلف" [٧٥]، بمعنى أنَّ الإنسان قد يرى أرواحًا لأول مرة فيقبل عليها، بينما يرى أرواحًا أخرى لأول مرّة فيشمئز منها.

وسرّ ذلك هو اللقاء في العالم الآخر، والذي أشار إليه القرآن الكريم في قوله: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾، فإنَّ هذه الآية تبيِّن أنَّ الإنسان قد خُلِق مرّتين: مرةً حين جاء إلى الدنيا في وسط اجتماعي من أب وأم، ومرةً أخرى خُلِق فيها مفردًا من غير أب ولا أم ولا عشيرة ولا مجتمع، وذلك في عالم قبل عالمنا هذا، حيث خُلِق الإنسان روحًا تسبّح الله وتهلّله في عالم الذرّ، وبعد الموت يتحرّر من الأب والأم والأنساب فيأتي ربَّه مفردًا كما خُلِق أوّل مرّة.

الظاهرة الثانية: الرؤيا الصادقة.

وهذه الظاهرة يعيشها كلّ البشر، فحتى الإنسان الذي لا يؤمن بدين تمرّ عليه أثناء حياته أحلامٌ صادقةٌ، بمعنى أنّه يرى في عالم النوم شيئًا، ثم يراه فعلًا على أرض الواقع بعد شهر أو شهرين مثلًا، فما هو التفسير المادّي لهذه الظاهرة؟ وكيف يمكن رؤية شيء لم يحصل بعد؟ وهل يمكن بحسب المقاييس المادية استشراف المستقبل؟

لا يمكن تفسير ذلك بوجهة نظر مادّية، ولكن من يؤمن بالغيب فإنّه يستطيع أن يفسِّر هذه الظاهرة، إذ الرؤيا رمزٌ للواقع، ولذلك ما يراه الإنسان في النوم قد يرى تفسيره على أرض الواقع في المستقبل، فرؤية الماء الصافي مثلًا رمزٌ للخير والرزق والبركة، ورؤية تساقط الأسنان رمزٌ لفقدان الإخوان والأصدقاء، وإذا رأى في منامه ذئابًا تفترسه فهذا رمزٌ لوجود مكيدة ضدّه...

---

[٧٥] كتاب الاعتقادات للشيخ الصدوق، باب الاعتقاد في النفوس والأرواح، ص٤٨.

وهكذا. وهذا لا يعني أنَّ جميع الرؤى صادقة، بل قسمٌ منها صادقٌ، حيث ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: "الرؤيا ثلاث: إمّا بشارةٌ من الرحمن، أو تحذيرٌ من الشيطان، أو أضغاث أحلام" [٧٦].

فالرؤيا الصادقة لا يوجد تفسيرٌ ماديٌّ لها، وإنّما يمكن تفسيرها من خلال الإيمان بوجود عالم وراء هذا العالم المادي، ترتقي إليه النفس أثناء النوم، فترى فيه الصور الصادقة، وهكذا تكتشف المستقبل قبل وقوعه. وقد تحدّث القرآن عن ذلك: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾، أي أنَّ النفس ترتقي إلى عالمٍ آخر، ولكن إذا لم يأتِ حين موتها فإنّها عادت للعمل مع الجسد مرّة أخرى إلى أجل مسمّى.

الظاهرة الثالثة: ظاهرة رؤية ما بعد الموت.

وقد لاحظ هذه الظاهرة بعض الأطباء الذين أجروا دراسةً على عددٍ من المرضى، حيث توقّفت قلوب هؤلاء المرضى عن النبض، وحُكِم عليهم إكلينيكيًا بالموت، ولكن قلوبهم عادت إلى النبض مرّة أخرى، فسألوا عددًا من هؤلاء المرضى عمّا رأوا بعد الموت، فذكروا أنّهم ارتفعوا عن أجسادهم ورأوها ممدّدة على الأسرة، ورأوا الأطباء والممرضين يحيطون بتلك الأجساد محاولين إسعافها وإنعاشها [٧٧]. فما الذي رآه هذا الذي توقّف قلبه؟ وهل يوجد تفسيرٌ ماديٌّ لهذه الرؤيا التي رآها عندما فارق قلبه الحياة؟ ولا يوجد تفسيرٌ ماديٌّ لكل هذه الظواهر إلا الإيمان بالغيب، فمن خلال الإيمان بوجود عالم وراء هذا العالم المادي نستطيع أن نفسّر الرؤيا الصادقة،

---

[٧٦] كتاب الكافي للشيخ الكليني، باب الأحلام والحجة على أهل ذلك الزمان، منشورات الفجر، ص٥٢.

[٧٧] انظر مثلًا:

"A qualitative and quantitative study of the incidence, features and aetiology of near death experiences in cardiac arrest survivors", Resuscitation, February 2001.

والشعور بالألفة، ولا تصديق هذه الدراسات المتعلّقة بإحياء القلب بعد موته [٧٨]، فعالم المادّة هو عالم الملك والشهادة، وعالم الغيب هو عالم الملكوت، والوصول إلى عالم الملكوت يؤدّي إلى حصول اليقين بالواقع، كما قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾، أي أنَّ رؤية الخليل عليه السلام للملكوت كانت طريقًا لوصوله إلى مرتبة اليقين.

النقطة الثانية: البرهان الفلسفي على وجود عالم الغيب.

ومفتاح البرهان هو البحث في النفس البشريّة، هل هي كائنٌ ماديٌّ أم مجرّد؟ فإذا أثبتنا أن النفس وجود مُجرّد، فقد ثبت وجود عالم المُجرّدات، وعالم المُجرّدات هو عالم الغيب كما ذكرنا سالفًا، والرأي الفلسفي يقول: إنّ النفس وجود مُجرّد، والدليل على ذلك أنّ الوجود الماديّ لا بدّ أنّ يتمتّع بصفتين وإلا فهو مُجرّد، وهاتان الصفتان غير موجودتين في النفس، فإذن النفس مُجرّدة.

الصفة الأولى: صفة التغيّر.

إنَّ كل ماديٍّ خاضعٌ لقانون التغير، لأن كل شيء خاضع للحركة، وحركته تقتضي تغيره من حال إلى حال، ولكن هل النفس متغيرة؟ حتى نعتبر النفس موجودًا ماديًا أم لا؟

---

[٧٨] أجريت العديد من التجارب والأبحاث حول "تجربة الاقتراب من الموت" أو "near-death experience"، وكان من أكثر الأمور إثارة للدهشة أن بعض الخاضعين للتجربة وصف بدقة الأشخاص، والأصوات، والحوادث حوله في وقت كانت الأجهزة الطبية تشير إلى توقف عمل قلبه ودماغه، فأحد المرضى -مثلًا- أخبر أنه تم استخدام الجهاز الطبي "automated external defibrillator" معه مرتين، مما يتطابق تمامًا مع سجلاته الطبية، وقام بوصف أحد أفراد الطاقم الطبي الذي أشرف عليه بدقة، وفي صباح اليوم التالي تمكّن المريض من تعيين الشخص الذي وصفه، وقد كان مُحقًّا في ذلك. وهذا ما حدا بعدد من الباحثين كعالم النفس والأعصاب (بيتر فينويك-Peter Fenwick) إلى الاعتقاد بأن وعي الإنسان يمكن أن يبقى بعد موته، للمزيد مع المعلومات يمكن مراجعة الورقة البحثيّة المُحَكّمة "AWARE - AWAreness during REsuscitation-A prospective study".

وهنا لا بد أن نلفت النظر إلى أنَّ التغير في الصفات يختلف عن التغير في الهوية، فالإنسان تتغيّر صفاته مع الوقت، فيكون جاهلًا ثم عالمًا، وقليل التجربة ثم ناضج التجربة، ولكن هذا التغيّر حاصل في الصفات، بينما ما نقصده من تغيّر النفس هو تغيّر الهوية، فقبل عشرين سنة عندما كنت أُسأل: من أنا؟ كان الجواب: أنا روح تلقب بفلان بن فلان، وبعد عشرين سنة سأسأل: من أنا؟ وسيكون الجواب هو نفسه: أنا روح تلقب بفلان ابن فلان، فرغم أن البدن تتغيّر هويته، إلا أنَّ هذا الشيء الذي نعبر عنه بكلمة (أنا) ثابت لا يتغير، فبما أن المادي يتغير، والهوية النفسية لا تتغير، إذن النفس ليست شيئًا ماديًا، وإلا لخضعت لقانون التغير.

الصفة الثانية: صفة الانقسام.

إنَّ كل مادي يقبل الانقسام، فحتى لو كان جزيئًا تحت الذرة، فإننا نستطيع أن نقسمه بخيالنا، وإن لم تستطع أن تقسمه بالآلة، فنستطيع أن نقول: هذه الجهة هي يمين الجزيء، وهذه الجهة هي شماله، وهكذا، وبدن الإنسان كذلك قابل للقسمة، إذ هو موجود ماديّ، ولكن ماذا بشأن النفس المُعبّر عنها بكلمة (أنا)؟ والجواب: إن النفس غير قابلة للانقسام، بينما المادي يقبل الانقسام، فهذا دليل آخر على أن النفس ليست شيئًا ماديًا.

فتبيّن أن النفس مجرّدة وليست ماديّة لعدم توفّر صفتي المادة فيها، وننوه أن هذا البحث مُحرر في علم الفلسفة بالتفصيل، وإنّما ذكرناه هنا إيجازًا.

النقطة الثالثة: الحاجة للإيمان بعالم الغيب.

ما الجدوى من الإيمان بعالم الغيب؟! فنحن نرى أمامنا أن من يأكل طعامًا ملوّثًا يمرض، ومن يشرب سمًّا يموت، ومن يضرب نفسه بسكين يجرح جسمه، سواءً آمن هؤلاء بعالم الغيب أو لم يؤمنوا، وهناك متفوّقون وهم من الملحدين، وهناك من المؤمنين من هو فاشلٌ في الحياة، وهناك

من يعيش مرتاحًا وليس بمؤمن، ومن هو مؤمن وليس بمرتاح. فلم يبقَ فرقٌ بين المؤمن بالغيب وعدمه في الخضوع للقوانين الطبيعيّة، والتأثّر بالسنن الاجتماعيّة، فما هو أثر عالم الغيب؟

ونجيب على ذلك بأن الحاجة لما وراء المادة -وللخالق تبارك وتعالى بالتحديد- هي حاجة ذاتية كما ذكرنا في الأبحاث السابقة، لأن عالم المادة عالم متحرك، فكل شيء فيه يتحرك، والحركة تعني الانتقال من وجود إلى وجود، ومن مرحلة إلى مرحلة، ومن شكل إلى شكل آخر، فجسدنا هذا في كل لحظة تموت منه مئات الخلايا، وتحيى في الوقت نفسه مئات الخلايا، كما هو مقرر علميًّا، وما دام الإنسان في حالة حركة دائمة، فهو يحتاج إلى مصدر يواكب حركته ويمدّه في كل لحظة بالعطاء، ولذا كانت حاجة الإنسان إلى الله حاجة ذاتيّة.

وإضافة لذلك: هناك عدّة حاجات يمدّنا بها عالم الغيب، بعضها نفسيٌّ، كالحاجة للأمن، وبعضها سلوكيٌّ واجتماعيٌّ، كحاجة الفرد والمجتمع للتواصل والتعاطف عبر الصدقة وصلة الرحم وبرّ الوالدين، وبعضها من الأمور المصيريّة الخطيرة، كالمعارضة والمواجهة.

الحاجة الأولى: الأمن النفسي.

أحد علماء الإدارة وهو (ماسلو-Maslow) [٧٩] يقول: هناك عدّة احتياجات أساسية للإنسان، ومن ضمنها: حاجته للأمن، فلا يستطيع الإنسان أن ينتج أو يعطي أو يبدع، إلا إذا كان آمنًا مطمئنًا، ولا نعني بذلك الأمن الاجتماعي، بل المقصود هنا هو الأمن النفسي، فحاجة الإنسان إلى الأمن النفسي حاجة أوليّة، ولذا يحتاج الإنسان إلى الإيمان بالغيب، لأنّه محاطٌ بالقلق من كلّ حدب وصوب، فهو يعيش قلقًا من الأمراض والأخطار، ويعيش قلقًا من الحروب والدمار، ويعيش قلقًا من الفقر والمجاعات، فيحتاج إلى الشعور بالسكينة والاطمئنان.

---

[٧٩] راجع الورقة البحثية التي نشرها ماسلو نفسه في عام ١٩٤٣ بعنوان: (A Theory of Human Motivation).

وهذه الحاجة يوفرها الإيمان بعالم الغيب، يقول جل وعلا: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللهِ أَلَا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾، وفي آية أخرى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾، فالإيمان بالغيب يكسبك حالة من الاطمئنان والهدوء والاستقرار.

بينما الإنسان المادي الذي لا يؤمن بغيب، فبمجرد أن يصيبه مرض أو خوف، أو أن تصيبه مشكلة أو ظرف مستعصٍ، فإنّك تراه يعيش حالة من القلق والتوتر، وحالة من الانهزام والتراجع والإحباط [٨٠]، وفي المقابل: نجد المؤمن مستقرًا مطمئنًا، لأنه يؤمن بأن هناك غيبًا يمده بالحركة والنشاط، ويؤمن بأنّ ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾، وبأن: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ

---

[٨٠] ولذا فإنّك تجد:

١-أن نسبة الانتحار عالية في بلدان متقدمة على الصعيد العلمي والحضاري كاليابان وكوريا الجنوبية والسويد وفنلندا وفرنسا وهي التي تعتبر شعوباً غير متدينة، في حين أن نسبة الانتحار في بلدان متدينة كبعض الدول العربية قليلة جدًّا (راجع مثلًا إحصائيات World Health Organization على الموقع الإلكتروني الخاص بهم)، مما شجّع الباحثين على دراسة العلاقة بين التديّن والإقدام على الانتحار، وبالفعل جاءت نتائج دراسات متفرقة مشيرةً إلى أن الدين يلعب دوراً مهمًا وكبيراً في المنع من الانتحار والوقاية منه، حيث أن محاولات الانتحار بين المنتسبين إلى الدين كانت أقل من غير المنتسبين له، وقد روعي في هذه الأبحاث إزالة تأثير العوامل الأخرى التي قد تسهم في تغيير نسبة الانتحار، بحيث تكون المقارنة بين الفئتين -المتدينة وغير المتدينة- دقيقةً، للاستزادة يمكن الاطلاع على الأوراق البحثية التالية: (Religion and Completed Suicide: a Meta-Analysis)، (Religious Affiliation and Suicide Attempt)، (Does Religiosity Mediate Suicidal Tendencies?)، وغيرها الكثير، ويجدر بالذكر أن الدراسة الأخيرة قامت بالتركيز على المسلمين دون الديانات الأخرى، وأتت بنتائج إيجابية كسابقاتها.

٢-أن التديّن يقلل من الاكتئاب، ويبعث على السعادة، فقد قام الدكتور (هارولد كينينغ-Harold Koenig) بمراجعة ٩٣ بحث علمي بهذا الصدد فاستنتج أن الأشخاص الأكثر تديّنًا كانوا أقل كآبة من غيرهم، وعلّق قائلًا: "إن الأشخاص الأكثر التزمًا بالدين يتأقلمون مع الضغط والتوتر بشكل أفضل، ومن أسباب ذلك هو كون الدين يعطي الإنسان هدفًا ومعنًى للحياة، وهذا ما يساعدهم على استيعاب الأمور السيئة التي تحدث لهم" راجع مقال (God Help Us?) في موقع (Live science)، وقد قام (موريرا ألميدا-Moreira-Almeida) وزملاؤه بمراجعة أخرى للأبحاث العلمية حول علاقة الدين بالصحة النفسية، بعنوان (Religiousness and mental health: a review)، وجدوا فيها أن الغالبية العظمى من الدراسات العلمية تشير إلى أن التديّن مرتبط بصحّة نفسيّة أفضل، فالتديّن -حسب كلامهم- مرتبط بقناعة أكبر بالحياة، وروح معنويّة أقوى، وسعادة أكبر، واكتئاب أقل.

﴿فَهُوَ حَسْبُهُ﴾، وبأن: ﴿لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللهُ لَنَا﴾، وتبيّن بذلك أنَّ للإيمان بالغيب أثرًا على استقرار شخصية الإنسان، لا أنّه بلا جدوى.

الحاجة الثانية: تأثير السنن التشريعية على السنن التكوينية.

هل للسنن التشريعية تأثير على السنن الكونية أم لا؟ -كما عبّر بذلك الشهيد الصدر- وهنا يختلف المادي عن المؤمن بعالم الغيب، فالمادي يجيب بأنّه ليس هنالك تأثير، فأنا إن مرضت فلا شفاء لي إلا بالدواء، سواءً تصدقت أو لم أتصدق، فلا أثر للسنن التشريعية على السنن الكونية، ولا تأثير للصدقة، ولا للدعاء، ولا للنافلة، ولا لدعاء الوالدين.

أما المؤمن بعالم الغيب فيقول: عمري ورزقي وراحتي وصحتي، كما تتأثر بالعوامل المادية، فإنّها تتأثر كذلك بالسنن التشريعية، فقد ورد في الأثر: (الصدقة تدفع البلاء المبرم فداووا مرضاكم بالصدقة)[٨١]، وورد أيضًا: (صلة الأرحام تزكي الأعمال، وتنمي الأموال، وتدفع البلوى، وتيسّر الحساب، وتنسيء في الأجل)[٨٢]، وهذا يعني أنَّ عالم الغيب يؤثّر على البنية السلوكيّة والاجتماعيّة.

إذن هنالك جدوى للإيمان بعالم الغيب فهو يحفزك على: الصدقة، والنافلة، وبر الوالدين، وصلة الرحم، وغيرها من الأمور المعنوية، وذلك لأن لها تأثيرًا على حياتنا، وتوفيقنا، ورزقنا، وصحتنا، وعمرنا، وبالتالي فالفشل في المؤمن لا يرجع لإيمانه، بل لعامل خارجيّ قسريّ، والتفوّق في غيره كذلك.

---

[٨١] كتاب وسائل الشيعة، الجزء الثاني صفحة ٦٤٨، طبعة دار الحياء ببيروت.

[٨٢] كتاب بحار الأنوار، باب صلة الرحم، الجزء الواحد والسبعون صفحة ١١١، طبعة دار إحياء التراث.

الحاجة الثالثة: الإيمان بيوم الفضيلة.

من لا يؤمن بعالم الغيب، فإنّه يؤمن بالنتيجة أنّ الأسباب المادية هي الوحيدة المؤثرة في الكون، وعليه: فإنّه لا ضرورة للإيمان بانتصار الفضيلة، فإذا تقابل معسكر الحق ومعسكر الباطل، فإن قراءة المادي ستختلف عن قراءة الإلهي، فالمادي يرى أنّه لا يمكن أن تنتصر فئة على فئة إلا بالأسلحة المادية، فما لم تكن كل فئة تمتلك الأسلحة الكافية للانتصار فلن تنتصر.

أما المؤمن بعالم الغيب فهو يؤمن بأن هناك نصرًا للفضيلة قد وعد الله به في محكم كتابه، كما ترشد هذه الآيات: ﴿كَتَبَ اللهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي﴾، ﴿وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾، ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾، ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾، ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾.

إذن فمن يؤمن بالغيب فهو يؤمن بأن الفضيلة والحق سينتصر حتمًا يومًا من الأيام، وهذا لا يعني إنكار كون الانتصار بحاجة إلى إعداد مادي، ولكن الأسباب المادية ليست وحدها العامل الحاسم للمعركة، فـ ﴿كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً﴾، وهذا يعني أنَّ للإيمان بالغيب تأثيرًا حتى على المسار الحضاريّ والاجتماعيّ، واتخاذ قرارات مصيريّة في حياة الفرد والكيان الاجتماعيّ.

ولذلك نجد الأبطال الذين أسهموا في نشر مبادئ العدل والكرامة والحريّة لم يعتمدوا على الأسباب الماديّة وحدها، فمثلًا: الإمام الحسين عليه السلام حيث كان مؤمنًا بالغيب، فقد غاض المعركة في قتال جيش الباطل، وإلا فليس عنده سوى ٧٢ شخص، وأمامه جيش ساحق، لكنه كان مؤمنًا بأنَّ صوت مبادئه سينتصر، وبأن دمه سينتصر، وبأن قضيته ستنتصر.

الحاجة الرابعة: الحضاريّة.

إنَّ الحضارة التي يكون شعارها في مدارسها وجامعاتها وحقولها وميادينها وبرامج إعلامها شعارات ماديّة تربط حياة المجتمع بالأسباب الماديّة فقط، تتحوّل إلى مجتمع آلي ميكانيكي، يتعامل بعضه مع البعض الآخر بلغة الربح والخسارة الماديين فقط، بحيث تتضاءل النزعة البشريّة نحو الرحمة والعطف والإحسان، بينما الحضارة التي تكرّس الشعارات الإنسانيّة بحوافز غيبيّة تتحوّل لمجتمع أخويّ يرتبط بعضه ببعض على ركيزة الإحسان والعطاء بلا مقابل، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ﴾.

والنتيجة أنَّ للإيمان بالغيب آثارًا نفسيّة وسلوكيّة واجتماعيّة، تحفزّنا على أنَّ قوانين الطبيعة والسنن الاجتماعيّة ليست عائقًا أمام الوصول للأهداف النبيلة.



هل الدين منشأ للحروب والصراعات البشريّة؟

يطرح بعض الحداثيّين والملحدين أنَّ البشريّة لم تجنِ من الأديان شيئًا سوى الحروب والصراعات، ففي حين يرى المتديّنون أنَّ العوامل المؤجِّجة للحروب هي عوامل خارجة عن إطار الدين، يرى هؤلاء أنَّ الدين هو الذي زرع بذرة الصراعات، وفتح باب الحروب على مصراعيه بين البشر، فالحروب الطاحنة على مدى التاريخ التي حدثت بين الكاثليك والبروستات، وبين المسلمين واليهود، كان منشؤها هو الدّين [٨٣]، ويوجد شاهدان واضحان يدلّان على ذلك:

أوّلًا: عندما نرجع إلى كتاب الدين الإسلامي – وهو القرآن الكريم – نجده يحفِّز أتباعه على الصراع، حيث يقول: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ﴾، ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾، ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾، ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ

---

[٨٣] قام المؤلفان (شارلس فليبس-Charles Phillips) و(ألان أكسيلرود-Alan Axelrod) بتوثيق تواريخ الحروب في كتابهما المعنون بـ(موسوعة الحروب-Encyclopaedia of Wars) في ثلاث مجلدات، ومن ضمن قائمة من ١٧٦٣ حرب، فقط ١٢٣ حرب كانت متضمنة لسبب ديني، أي أن نسبتها لمجموع الحروب هي أقل من ٧%، ونسبة القتلى فيها للمجموع هي فقط ٢%.

﴿فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾، ونحو ذلك من آيات الجهاد الموجودة في هذا الكتاب السماويّ، ممّا يؤكّد أنَّ الدّين هو مصدر الحروب.

ثانيًا: عندما نراجع سيرة قادة الدين نجدها سيرةً حربيةً، فقد قاتل النبيّ ﷺ قبيلته في بدر وأحد وحنين، وقاتل اليهود في خيبر، وقاتل الروم في مؤتة، وهكذا اصطنع حروبًا، فكانت سيرته سيرةً قتاليّةً.

وعندما يحلِّل الحداثيّون سرّ كون الدين منشأً للصراعات البشريّة، يذكرون ثلاث قضايا يختلف فيها الاتجاه الحداثي عن الاتجاه الديني، ويرون إطفاء شعلة الحروب على وجه الأرض متوقِّفًا على تفكيك هذه القضايا ومعالجتها، وهي:

أ/ احتكار الحقيقة: إذ المتديّنون يعتقدون بأنَّ دينهم حقيقةٌ مطلقةٌ لا تقبل النقد ولا الردّ ولا التشكيك، ولذلك يفرضونه على الآخرين، فإن أجابوا وإلا قاتلوهم، فالمسلم يعتقد بأنَّ الإسلام حقيقةٌ مطلقةٌ، بينما المسيحي يعتقد بأنَّ المسيحية حقيقةٌ مطلقةٌ، فكلٌّ يدّعي احتكار الحقيقة، ولأجل ذلك يحاول كل واحد أن يفرض دينه ومذهبه على الآخر، وهكذا تنشأ الصراعات وتشتعل الحروب.

وفي المقابل، يرى الحداثيّون أنَّ الحقيقة ليست مطلقةً، بل هي نسبيّةٌ، بمعنى أنَّ كلّ اتّجاهٍ فكريٍّ قد أدرك نصيبًا من الحقيقة، فالأديان والمذاهب هي ورود تختلف ألوانها وروائحها وعطورها، وبالتالي ينبغي قبول جميع الأديان والمذاهب والاتجاهات، فلا يكون حينها أيّ داعٍ لافتعال الحروب والصراعات.

ب/ التقديس: إذ الدين يعتقد بوجود المقدّس، بينما الحداثي لا يعتقد بوجود شيء مقدّس، بل يرى الحداثيّون أنَّ الاعتقاد بوجود مقدّس يؤدّي إلى سدّ باب النقد وتضييق الخناق على الحريّة

الفكريّة، كما لو اعتقد المسلمون بأنَّ النبيّ إنسانٌ مقدّسٌ، أو اعتقد أصحاب كلّ دين بأنَّ دينهم فكرٌ مقدّسٌ، والحال أنَّ القداسة لا وجود لها، فلا يوجد شخصٌ مقدّسٌ، ولا فكرٌ مقدّسٌ، وإنَّما (الأصل المقدَّس هو أن لا مقدَّس).

ولذلك، يقول (كانت): أوّل خطوة في طريق اكتساب المعرفة أن تكون جريئًا في نقد المقدسات. ويقول الدكتور (سروش): نحن أهل التحليل لا أهل التجليل. فوظيفتنا ليست أن نقدِّس ونجلِّل، بل وظيفتنا هي أن نحلِّل وندقِّق وننقد، من غير أن نعتبر أيّ قداسةٍ لأيّ أحدٍ ولأيّ فكرٍ، وإذا نفينا القداسة عن كلّ شيء فحينئذٍ تنطفئ الحروب، وتنتهي المشاكل بين المجتمع البشريّ.

ج/ محوريّة الإنسانيّة: بمعنى أنَّ قيمة الإنسان بإنسانيّته لا بدينه، وأمّا إذا قلنا بأنَّ قيمة الإنسان بدينه فسوف تنشأ الحروب بحجّة أنَّ هذا مسلم وذاك غير مسلم، وهذا شيعي وذاك سنّي، فينبغي ألا ندخل الدين والعقيدة في تقويمنا للبشر، وإلا سوف تشتعل الحروب وتنشأ الخلافات، بينما إذا ألغينا هذا التقويم واعتبرنا قيمة الإنسان بإنسانيّته لا بدينه فسوف تنطفئ الحروب وتنتهي المشاكل.

وبعد هذا العرض الموجز لهذه الأطروحة الحداثيّة، نرجع إلى الاتّجاه الدينيّ الذي لا يرى أنَّ الدين هو منشأ الحروب والصراعات البشريّة، ونعرضه من خلال بيان أربع ركائز مهمّة:

الركيزة الأولى: الكرامة وحدود استخدام القوّة.

ومحور البحث في هذه الركيزة هو: هل أنَّ الدين الإسلاميّ قائمٌ على التمييز بين الناس بحسب أديانهم ومعتقداتهم، أم لا؟ وهنا توجد ثلاثة بنود:

أ/ البند الأول: الكرامة لكلّ إنسان مسالم، وهو ما قرّره القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾، وهذه الآية مطلقةٌ، فتشمل جميع أفراد بني آدم، ولا تختصّ بالمسلمين ولا بالمؤمنين، ومفادها أنَّ لكلّ إنسان مسالم كرامة، بغضّ النظر عن دينه وعقيدته، وهذه الكرامة تشمل الكرامة التكوينية، بمعنى أنَّ كلّ إنسان قد أُعطِيَ عقلًا وإرادةً، وتشمل الكرامة التشريعية، بمعنى أنَّ لكلّ إنسان مسالم حرمةً في دمه وعرضه وماله ما دام محترمًا للعقود أو المعاهدات والمواثيق المرتكزة على تبادل السلم والأمان.

وهذا ما تحدّث عنه القرآن الكريم أيضًا في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾، ومفادها أنَّ الهدف من وجود البشريّة هو التعارف وتلاقح الأفكار والطاقات، وليس الهدف من وجودهم هو الاقتتال، وهذا يعني عدم التمييز في الدين بين أبناء البشرية المسالمين في الكرامة، وإلا لما كان الغرض من وجود البشريّة هو التعارف. وهذا ما قرّره الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في عهده لمالك الأشتر، حيث قال: "وأشعر قلبك الرحمة للرعية واللطف بهم، ولا تكونن عليهم سبعًا ضاريًا تغتنم أكلهم، فإنَّ الناس صنفان: إمّا أخٌ لك في الدين، أو نظيرٌ لك في الخلق".

ب/ البند الثاني: حدود حالة الجهاد في الدين الإسلاميّ، إذ ليس القتال مشروعًا في كلّ وقت، بحيث يقتل كلّ مسلم من شاء من الناس الذين لا دين لهم، وإلا لصارت الحياة فوضى عارمة، بل هناك حدود وأسس لهذا الباب، وتفصيل ذلك ليس محل كلامنا في هذا البحث.

فالإسلام لا يمنع المسلم من أن يقيم علاقةً إنسانيّةً مع إنسانٍ غير مسلم ما دام مسالمًا، وإنّما يمنع الإسلام من موالاة المعتدين، كما قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ

الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾.

وممّا ذكرناه يتّضح أنَّ لغة القرآن الكريم هي لغة الكرامة الإنسانيّة، فلا يصحّ التمسّك ببضع آيات وترك آيات أخرى، كالتمسّك بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ﴾، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾، من أجل إثبات أنَّ الدين الإسلامي يحثّ أتباعه على الحرب، مع أنَّ هذه الآيات شُرِّعَت في مقام دفاع المسلمين عن أنفسهم، وصدّهم الهجمات الواردة عليهم من الجهات الأخرى، لأنَّ القتال مسألة استثنائيّة [٨٤].

ج/ البند الثالث: وجوب الوفاء بعقد السلم الاجتماعيّ، فلو حدث قتالٌ بين المسلمين وغيرهم فإنَّ الحل الذي يدعو إليه القرآن الكريم هو السلم، كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ﴾، وقال أيضًا: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾، فعندما يستجير الكافر بالمسلم ينبغي له أن يعطيه الأمان، ويكون هذا العقد السلميّ عقدًا لازمًا محترمًا بنظر الإسلام، فلا يجوز نقضه والتمرّد عليه، وتتأكّد الحاجة إلى هذا العقد في المجتمعات التي تضمّ أديانًا ومذاهب مختلفة، كالعراق ولبنان مثلًا.

---

[٨٤] هنالك مشكلة فكريّة يمكن أن نُطلق عليها (مشكلة المثال السيئ)، وهي أن الإنسان يُحاكم فكرة معينة أو مفهومًا محدّدًا بالنظر إلى أحد مصاديقه وأمثلته السيئة التي لا تعكس مضمونه الحقيقي، فترى بعض الأشخاص يشمئز من ذكر القرآن للجهاد لما طرأ في ذهنه من المجازر الشنيعة التي ارتكبها بعض المسلمين، وآخر يرفض إعجاز القرآن لأنّه تصوّر الإعجاز المُدّعى على أنّه إعجاز الأرقام، أو الإعجاز العلمي بمعنى تجيير بعض الآيات القرآنية لصالح نظريّة علميّة على طريقة بعض المعاصرين، ومن هذا القبيل الحديث عن وجود عالم آخر يُسمّى بعالم الجنّ، فما هو إلّا خرافة بنظر بعض الناس لأنّهم شاهدوا ما يُمارس من دجل في هذا الموضوع فاستبعدوا أصل الفكرة، ولعل سبب هذه المشكلة هو نفس سبب (الصور النمطية-Stereotype) التي يخلقها العقل حول الشعوب والمجتمعات، وهو أن هذا يساعد على تبسيط العالم من حولنا ويقلل من عملية التفكير حينما يواجه فكرة جديدة.

الركيزة الثانية: هل الحقيقة مطلقةٌ أم نسبيّةٌ؟

وهنا لا بدَّ من التفريق بين النسبيّة الواقعيّة والنسبيّة الإدراكيّة، فهل النسبيّة في نفس الواقع، أم أنَّ الواقع غير نسبي إلا أنَّ فهمنا وإدراكنا له نسبيٌّ؟

من الواضح أنَّ الواقع لا يمكن أن يكون نسبيًّا، لأنَّه لا يتغيّر، فمثلًا: عندما نسأل شخصًا: هل الأرض كرويّة أم غير كرويّة؟ لا يصحّ له أن يقول: إنَّ الحقيقة نسبيّةٌ! بل الأرض في الواقع إمّا أن تكون كرويّة أو غير كرويّة. كذلك عندما نسأل: هل نزل الوحي على النبيّ محمّد ﷺ أم لا؟ فالجواب عن ذلك إمّا بالسلب أو بالإيجاب، فهو إمّا نزل أو لم ينزل، ولا يصحّ أن يقال هنا: إنَّ الحقيقة نسبيّةٌ! إذ الواقع واحدٌ وليس متعدِّدًا، سواء أدركناه بعقولنا أو لم ندركه.

وأمّا ما يتعلق بالنسبيّة الإدراكيّة، فلا بدَّ من التفريق بين قسمين من الحقائق: فهناك حقائق مشكِّكة -أي لها درجات ومراتب- تقبل النسبيّة في إدراكها، وهناك حقائق غير مشكِّكة لا مجال للنسبيّة فيها، فمثلًا: معرفة الله شيءٌ متفاوتٌ ذو درجات متعدِّدة، فقد ندرك نحن درجةً من معرفة الله، ويدرك العلماء درجة أكبر، ويدرك الأولياء درجة أعلى، ويدرك الأنبياء درجة أسمى، فلا يمكن لجميع البشر أن يعرفوا الله بدرجةٍ واحدةٍ، بل كلّ واحدٍ منهم من هذه المعرفة بمقدار طاقته وقابليّته، وبالتالي فنحن نؤمن بالإدراك النسبيّ في مثل هذه الحقائق المشكِّكة.

ولكنَّ بعض الحقائق لا توجد فيها نسبيّةٌ، بل هي إمّا مثبتةٌ أو منفيّةٌ، فمثلًا: هل محمد نبيّ أم لا؟ هذه المعرفة ليست متفاوتةً، ولا تختلف العقول في إدراكها، بل هي إمّا صحيحةٌ أو خاطئةٌ، فمن أدركها أصاب، ومن لم يدركها أخطأ، ولا معنى للقول بالنسبيّة.

والحاصل: فالحقيقة – بنظر الاتّجاه الدينيّ – مطلقةٌ، كما أنَّ المعارف ليست بتمامها تقبل النسبيّة في الإدراك، وبالتالي فمن حقّ المسلم الذي لديه براهين على أنَّ محمّدًا ﷺ رسولُ الله أن

يقول: أنا مصيبٌ وغيري مخطئ، إذ هذه التخطئة تنسجم مع كون الواقع واحدًا وليس متعدِّدًا، وإنَّما النسبيّة في خصوص إدراك بعض المعارف التي تقبل التفاوت.

وقد ذكرنا أنَّ الإسلام لا يشرعن قتال الكافر بلا قيود، بل يكون القتال للمعتدي وإن لم يكن كافرًا، وبالتالي فالاعتقاد بكون الحقيقة مطلقةً لا يؤدّي إلى افتعال الحروب والصراعات، لأنَّ من يعتقد بأنّه يملك الحقيقة لا يجوز له – بنظر الدّين – قتل الكافر لمجرّد كفره.

الركيزة الثالثة: الفرق بين الدّين الواقعيّ والدّين الظاهريّ.

قد يقول قائلٌ: إنَّ رجال الدين يُكفِّر بعضهم بعضًا، وبالتالي فالدين منشأٌ للصراع والقتال.

ولا يخفى أنَّ هذا الكلام فيه خلطٌ بين الدين الواقعيّ والدين الظاهريّ، إذ فتوى رجل الدين ليست دينيًّا واقعيًّا، وإنَّما الدين الواقعيّ هو ما نزل من السماء على قلب النبي ﷺ، وأمّا فهم رجال الدين للآيات والروايات فهو دين ظاهريّ، أي: ما يظهر لهم من الدين بحسب فهمهم وتحليلاتهم، وليس هو الدين نفسه.

وبعبارة أوضح: يوجد قسمٌ من الدين وصل إلينا بأدلّة قطعيّة وبطرق متواترة، كأصول الدين من توحيد وعدل ونبوّة وإمامة ومعاد، وكذلك بعض فروع الدين، كوجوب الصلاة والحجّ والصيام ونحوها ممّا تسالم عليه الفقهاء والعلماء من الأحكام في باب العبادات والمعاملات، فهذا القسم يعبَّر عنه بالدين الواقعيّ. وأمّا الفتاوى التي بُنِيَت على أدلّةٍ ظنّيّةٍ نظريّةٍ فهي ظاهر الدين وليست هي الدين، ولا يصحّ أن نحاكم الدين الواقعيّ نفسه على أساس هذه الفتاوى، فنقول بأنّه يحثّ على الصراع بسبب وجود فتاوى تكفيريّة مثلًا، حيث يوجد في هذه المحاكمة خلطٌ واضحٌ بين الدين الواقعي والدين الظاهري.

الركيزة الرابعة: مبدأ القداسة.

لا شكَّ في أنّنا كمسلمين نؤمن بوجود جملة من المقدَّسات، ولكنَّ المشكلة التي تحدثت غالبًا عند طرح مسألة القداسة هي عدم تحديد مفهومها بدقّة، حيث ينفي أحد الطرفين وجود مقدَّس ويثبته طرفٌ آخر، من غير أن يتّفقا على معنى جليّ ومعيار واضح لتمييز المقدَّس عن غيره، فما هو معنى القداسة؟ ومتى يكون الشيء مقدَّسًا؟ ومن أجل الإجابة عن هذين التساؤلين، نذكر ثلاثة أمور:

الأمر الأوّل: إنَّ القداسة هي عدم إمكان الخدش، لا بمعنى أنَّ المقدَّس لا يجوز جرحه، بل بمعنى أنّه لا يمكن أصلًا لأحدٍ الخدشة فيه، فمثلًا: إنَّ البشرية بجميع أديانها ومذاهبها وألوانها تقول: إنَّ العدالة والأمانة والصدق أمورٌ مقدَّسةٌ، بمعنى أنَّها مفاهيم لا يمكن هدمها، والحداثيّ نفسه يعترف بأنَّ الكرامة الإنسانيّة مثلًا أصلٌ مقدَّسٌ، بمعنى أنّه فوق النقاش، فلا يقبل الجرح ولا الخدش.

الأمر الثاني: إنَّ المقدَّس الحقيقيّ هو الله (عزَّ وجلَّ)، كما قال تعالى: ﴿يُسَبِّحُ للهِّ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ﴾، فهذا الكون الذي نعيش فيه مملوءٌ بالكمالات، من حياةٍ وقدرةٍ وطاقةٍ وعلمٍ، وإنَّما اكتسب الكون هذا الكمال من وجودٍ هو الكمال المطلق، ولأنَّ ذلك الوجود هو الكمال المطلق فهو المقدَّس الحقيقيّ، فالله مقدَّسٌ لأنه مصدر الكمال، والكمال لا يمكن هدمه ولا جرحه ولا خدشه، فهو كما وصف نفسه: ﴿نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾.

الأمر الثالث: بما أنَّ المقدس الحقيقيّ هو الله، فما ينتسب إلى الله يكتسب القداسة منه، وتصبح له قداسةٌ اكتسابيّةٌ، فمثلًا: الدين الواقعيّ من الله (سبحانه وتعالى)، ولذلك فإنّه يكتسب قداسةً

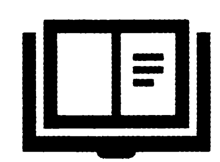
منه، فقداسة الدين قداسةٌ اكتسابيّةٌ، بينما قداسة الله قداسةٌ ذاتيّةٌ. وكذلك حال الأنبياء والأئمة، فإنَّ لهم قداسة اكتسابيّة بلحاظ انتسابهم وارتباطهم بالقدّوس (سبحانه وتعالى).

ولأنَّ هذا هو معيار القداسة الاكتسابيّة، قد تكون الجمادات أيضًا مقدّسةً، فمثلًا: عندما أراد موسى عليه السلام أن يطأ تراب وادي طوى بحذائه أتاه النداء: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾، فلماذا كان هذا التراب المحيط بالجبل الذي كلّم الله فيه موسى مقدّسًا؟ وما هي ميزته على باقي التراب؟ والجواب عن ذلك: إنَّ هذا المكان قد أفاض الله (عزَّ وجلَّ) عليه نورًا من نوره، كما قال تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾، أي لأنَّ هذه الحبيبات من التراب تضمّنت نورًا من نور الله أصبحت ترابًا مقدسًا.

وكذلك حال مقام إبراهيم عليه السلام مثلًا، فإنّه مكان مقدَّسٌ، كما قال تعالى: ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ﴾، وقال في آية أخرى: ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾، وسرّ قداسة هذا المكان هو أنَّ أبا الأنبياء قد وطأه، وبنى الكعبة المشرّفة – بيت العبادة لله عزَّ وجلَّ – وهو عليه، فاكتسب قداسةً بسبب ذلك.



الفصل الثالث:



وقفات نقدية مع كتاب وهم الإله



الوقفة الأولى: هل يُفسِّر وجودُ اللهِ النظامَ في الكونِ؟

هنالك إشكال يردده ريشارد دوكنز [85] على دليل النُظم، وهو: إن المؤمنين يرون أن وجود الكائناتِ المعقدةِ صدفةً هو أمرٌ غير محتمل، سواء كان ذلك التعقيد في المخلوقات الحية كالإنسان، أو في هيئة الكون من حولنا بكواكبه ونجومه ومجراته والتي تبدو كأنها مصممة لغاية، ويستدلون بذلك على وجود مصمم، ولكن دوكنز يعترض ويقول: إنَّ هذا لا يحل المشكلة، فأي إله قادر على تصميم هذا الكون يجب أن يكون كائنًا غير محتمل بنفس الدرجة أو أكثر، فالإله القادر على خلق كل هذا الكون يجب أن يتمتع بخصائص عديدة تجعل وجوده أمرًا غير مُحتمل هو الآخر، مما يستدعي البحث عن تفسير له هو الآخر [86].

[85] نال دوكنز انتقادات عدة لرأيه المتشدد تجاه العلاقة بين العلم والدين، ففي دراسة أقامها علماء لبحث فهم الناس للعلم، قام الباحثون بمقابلة ١٣٧ عالمًا لسؤالهم أسئلة تخص البحث، وعلى الرغم من أن السؤال عن دوكنز لم يكن جزءًا من الأسئلة المخطط لها، قام حوالي ٤٠ عالمًا بذكر اسمه مصرحين بأنّه يشوّه صورة العلم والعلماء في كتبه وخطبه، مضيفين أنه يعطي انطباعًا خاطئًا بخصوص حدود العلم. يأتي هذا مضافًا إلى انتقادات سابقة وجهها علماء آخرون كالفيزيائي (بيتر هيجز-Peter Higgs) الذي وصف تعامل دوكنز مع المؤمنين بالله بـ "المحرج"، مؤكدًا نفيه للرأي القائل بعدم توافق العلم والدين، والأحيائي (ويلسون-EO Wilson) الذي وصف دوكنز بمجرد صحفي ناقل لآراء العلماء. للاستزادة يمكن مراجعة مقال صحيفة "الإنديبندانت" المعنون بـ British scientists don't like Richard Dawkins.

[86] كتاب وهم الإله لريشارد دوكنز، ترجمة بسام البغدادي، الطبعة الثانية، ص١١٥.

ولمناقشة هذا الإشكال نتعرّض هنا لنقاط ثلاثة:

النقطة الأولى: ما هو وجه الحاجة للتفسير؟ إذ يبدو من كلام دوكنز أنَّ وجه الحاجة للتفسير بنظره هو التعقيد، فإذا كان الشيء مُعقَّدًا في وجوده ونظامه فهو بحاجة للتفسير، وكل ما يمتلك خصائص وصفات مميزة فهو يفتقر لتفسير، وهذه الفكرة ليست صحيحةً، لأنَّ وجه الحاجة للتفسير يكمن في الربط بين أشياء لا ربط لها، والجمع بين أشياء لا اجتماع لها.

تاريخيًّا: كان (ويليام بالي-William Paley) من أوائل من طرح مصطلح التعقيد عندما شبَّه الكون بالساعة المعقّدة، وذكر في استدلاله على وجود الصانع تعالى أنّه كما أنَّ التعقيد في صنع الساعة يكشف عن وجود مصمّم ذكيّ لهذا النظام المعقّد، فكذلك الكون المعقّد يكشف عن وجود تصميم ذكيّ، وسار كثيرٌ من العلماء بعده على مصطلحه، وهو أنّ التعقيد يحتاج إلى تفسير من خارجه.

ولكنّ الصحيح أنّ وجه الحاجة إلى التفسير هو الربط بين عدّة أشياء لا ارتباط فيما بينها والجمع بين عدّة أشياء لا اجتماع بينها، فإذا اجتمعت عوامل هي في ذاتها لا تقتضي نتيجةً معيّنةً، ولكنّ اجتماعها بكيفية تفاعليّة ترابطيّة يؤدّي إلى حصول تلك النتيجة، فهذا يكشف عن وجود عنصر إضافي وراءها تكفّل بالجمع والتنسيق والترابط بينها، بحيث تتفاعل بكيفية معيّنة لتصنع النتيجة المطلوبة، وذلك العنصر الإضافي هو التدبير الذكيّ الهادف.

فمثلًا: البذرة تقتضي أن تتحوّل إلى شجرة مثمرة، ولكنّ البذرة وحدها لا تستطيع أن تحقّق هذا الهدف، إلا إذا انضمّت عواملُ أخرى لهذه البذرة، كالماء والتراب والسماد والهواء وبعض الحشرات، فإنّ هذه العوامل مع أنّها في حدّ ذاتها لا تؤدّي إلى حصول النتيجة المطلوبة، إذ كلٌّ منها لا ربط له بالعامل الآخر، ولكن إذا اجتمعت بطريقة تؤدّي إلى تفاعلها وترابطها بكيفية معيّنة

فسوف تحقّق الهدف المطلوب، وهذا يعني أنّ هناك عنصرًا إضافيًا وراءها هو الذي تكفّل بالجمع والربط فيما بينها بكيفيّة تؤدّي إلى النتيجة المطلوبة.



ارتباط هذه العناصر لإنتاج الشجرة بحاجة إلى تفسير وهو وجود الخالق العاقل

فالنظام البديع سواء كان معقّدًا أم بسيطًا، وسواءً كان في الكائنات الحيّة أو في غيرها، فإنّه عبارة عن اجتماع عوامل لا اجتماع بينها بكيفية معيّنة أدّت لتحقّق هذا النظام البديع، وبالتالي فالحاجة لتفسيرها تكمن في السؤال التالي: كيف اجتمعت وترابطت وتفاعلت بحيث أدّت إلى النتيجة المطلوبة؟ إنّ هذا لا يمكن أن يحصل صدفة، بل هو يستند إلى سبب وراءها، فإنَّ لكل مسبَّب سببًا، وبما أنَّ هذه العوامل في حدّ ذاتها لا سببية لها لحصول النتيجة المطلوبة ما لم تقترن بكيفيّة معيّنة تؤدّي إلى تلك النتيجة، فهذا يعني أنَّ هناك عنصرًا وراءها أعطاها تلك الكيفية المعيّنة التي تتفاعل بها لتنتج لنا الهدف المرسوم وهو المدبّر الحكيم جل جلاله.

النقطة الثانية: إنَّ العقل الفطري كما يحكم بقانون السببية، وهو أنَّ لكلّ مسبَّب سببًا، فإنّه يحكم بقانون المسانخة، وهو أنَّ لكلّ مسبَّب سببًا يسانخه ويشاكله، وإلا لوُجِد كلّ شيء من كلّ شيء، وهو محالٌ وممتنعٌ، وانطلاقًا من قانون المسانخة نصل إلى النتيجة المطلوبة، وهي أنَّ النظام الكوني البديع يكشف عن أنّ سببه إبداعٌ من مبدع، وأنَّ الدقّة والإتقان في النظام الكوني يكشف عن وجود تصميم دقيق متقن من مصمّم دقيق، وأنّ الجمال البارز في أرجاء هذا الكون يكشف

عن جمال المصمّم، وأنّ الهدفية المرتسمة في الكون تكشف عن كون المصمّم هادفًا، فإنّ ذلك مقتضى المسانخة بين المسبَّب والسبب بشكل واضح.

النقطة الثالثة: قد يُقال: إنَّ التعقيد والإبداع في نظام الكون يحتاج إلى تفسير، وتفسيره أنَّ هناك صانعًا مبدعًا أوجد هذا الكون، ولكن هذا يعيد السؤال إلى الصانع المبدع نفسه، فنقول: أنَّ إبداعه وجماله يحتاج إلى تفسير، فمن أين اكتسب هذا الجمال والإبداع؟

والجواب عن هذه النقطة يكمن في فهم القانون العقلي وهو: (أنَّ ما بالعرض يرجع إلى ما بالذات وأنَّ ما بالذات لا يعلَّل) وقد شرحناه في بحث (برهان الصديقين)، ونعيد شرحه هنا عن طريق طرح بعض الأمثلة: إذا وُضِع الماء على النار فاكتسب الحرارة، فإنّه يقال: بما أنَّ الماء ليس حارًا بذاته، إذ إنّه لو تُرِك وحده لم يكن حارًا، لذلك فاتصافه بالحرارة يحتاج إلى تفسير، لما ذكرناه سابقًا من أنَّ وجه الحاجة للتفسير أنَّ كلّ شيء فاقد في حدّ ذاته لوصفٍ معيَّن فإنّه إذا اتّصف بذلك الوصف احتجنا إلى تفسير له من خارجه، وهو من أين اكتسب هذا الوصف مع أنّه فاقدٌ له في حدّ ذاته؟ أي أنَّ هذا الاتّصاف ليس ذاتيًا للماء وإنما هو عارضٌ وطارئٌ عليه، فاتّصافه بالحرارة اتّصافٌ بالعرض، فلا بدَّ من أن يرجع هذا الاتّصاف إلى سبب آخر، وسبب ذلك هو النار.

وعندما نعود للنار ونتساءل: ما هو سبب اتّصاف النار بالحرارة؟ فالجواب هنا أنَّ السؤال خطأ، لأنَّ اتّصاف النار بالحرارة ذاتيٌّ للنار، فالنار لم تكتسب الحرارة من شيء خارجها، وإنما هي متقوّمة بالحرارة، بحيث لو فُصِلَت عنها الحرارة لم تكن نارًا وخرجت عن حقيقتها، وهذا يعني أنَّ ما بالعرض يعود إلى ما بالذات، حيث إنَّ اتّصاف الماء بالحرارة اتّصافٌ بالعرض، بينما اتّصاف النار بالحرارة اتّصافٌ بالذات، فالاتّصاف بالعرض لا بدَّ له من تفسير، لأنّه فاقد في نفسه لهذا الاتّصاف، وأمّا الاتّصاف بالذات فلا يحتاج إلى التفسير، لأنه متقوّم بهذا الوصف في حقيقته وواقع ذاته.

فلأجل ذلك يتبيّن لنا أنَّ الاتّصاف الذي يحتاج إلى التفسير هو ما كان اتّصافًا بالعرض، وأمّا ما كان اتّصاف بالذات فإنّه لا يحتاج إلى التفسير، وهذا هو معنى القانون القائل: الذاتي لا يعلَّل، أي: ليست له علّةٌ خارجة عن ذاته، لأنه متقوّم بهذا الوصف، وليس الوصف طارئًا عليه كي يحتاج إلى البحث عن علّة تبرّر وجوده.

وهذا القانون ينطبق على جميع القوانين الطبيعيّة التي استكشفناها من التجارب الحسّية، فمثلًا: عندما نقول بأنَّ الحديد يتمدّد بالحرارة، يصحّ لنا أن نتساءل: ما هو سبب اتّصاف الحديد بالتمدّد، مع أنَّ الحديد في حدّ نفسه لا يقتضي التمدّد، وإنما هو فاقدٌ له في حدّ ذاته، فاتّصافه بالتمدّد اتّصافٌ طارئٌ عليه، وبما أنّه اتّصاف طارئ عليه فهو محتاجٌ للتفسير والتبرير بعلّة خارجة عن ذاته، فما هي تلك العلّة التي أوجبت اتّصاف الحديد بالتمدّد؟ إنّها الحرارة المستقاة والمكتسبة من النار.

وعندما نعود بالسؤال إلى اتّصاف النار بالحرارة، فيقال لنا بأنّ اتّصاف النار بالحرارة لا يحتاج إلى التفسير، لأنّه اتّصاف بالذات، أي أنّ ذات النار وحقيقتها متقوّمة بالحرارة، وهذا يعني أنَّ هناك قانونًا عامًّا في هذا الوجود، وهو أنّ كلّ اتّصاف بالعرض يرجع إلى اتّصاف بالذات، وأنّ الاتّصاف بالذات ليس له تفسيرٌ.

وعندما نقوم بتطبيق هذا القانون على الكون، نقول: إنَّ اتّصاف الكون كلّه بالنظام البديع الدقيق المعبَّر عنه بالتعقيد اتّصافٌ طارئٌ وليس اتّصافًا بالذات، حيث إنّ كلّ جزء من أجزاء هذا الكون – من شمس أو أرض أو شجر أو حجر أو نبات أو إنسان – في حدّ ذاته لا يتّصف بالإبداع والإتقان، وإنّما يكتسب هذا الوصف من شيء خارج عنه.

وأما عندما نأتي لتلك القوّة والقدرة التي أبدعت هذا الكون، فنقول بأنَّ إبداع هذه القدرة للكون دليلٌ على أنَّ القدرة تتّصف بالإبداع وبالجمال والهدفية والذكاء، فاتّصاف هذه القوّة التي أبدعت الكون بالذكاء والجمال والإبداع هل هو محتاجٌ إلى التفسير أم لا؟ الجواب أنه لا يحتاج إلى التفسير، لأنه اتّصاف بالذات، وذكرنا أننا نحتاج للتفسير عندما يكون الاتصاف بالعرض، فنحتاج إلى تفسيره بتحديد سبب خارج عنه، وأمّا إذا كان اتّصافه بذاته فسببه ذاته، ولا حاجة إلى تفسير ذلك بسبب خارج.

وبما أنَّ تلك القوّة المعبَّر عنها بالله تمتلك الجمال والإبداع بنفسها وبذاتها بحيث لو فُصِل عنها الإبداع والجمال لم تكن هي هي، فهذا الاتّصاف بالذات لا يحتاج إلى تفسير، بل تفسيره هو أنّه هو هكذا وهذه هي حقيقته، مضافًا إلى أنّنا لو أرجعنا كلّ اتّصاف إلى اتّصاف قبله فإنَّ السلسلة من الاتّصافات والأسباب والمسبَّبات لن تنتهي إلى سبب مبدئي، والتسلسل باطلٌ، حيث إنَّ التسلسل يعني تصاعد الأسباب والمسبَّبات إلى ما لا نهاية له، فإذا لم تكن له نهاية فما هو المبدأ الذي أفاض الوجود من ذاته من دون حاجة إلى سبب خارجي؟!



الوقفة الثانية: هل للدعاء أيُّ تأثير في حياتنا؟

تحدث دوكنز في كتابه (وهم الإله) وبالتحديد في فصل (فرضية الإله) عما أطلق عليه: (تجربة الدعاء الكبرى)، وهي -بحسب دوكنز- تجربة مُسلّية ومثيرة للشفقة، أُجريت لاختبار فاعلية الدعاء في تحسين حالة المرضى قام بها أحد المراكز العلمية، وفيها تم تقسيم ١٨٠٢ مريضا في ست مستشفيات إلى ثلاث فئات:

أ. فئة يدعى لها، ولكن لا تعلم بذلك.

ب. فئة لا يدعى لها.

ج. فئة يدعى لها، وتعلم بذلك.

وكانت المقارنة بين الفئتين الأولى والثانية لمعرفة فاعلية الدعاء، أما الفئة الثالثة فكانت لمعرفة التأثير النفسي الناتج من معرفة المريض بأن أحدًا يدعو له، أما الدعاء فكان في تجمعات في ثلاث كنائس، وأعطي الداعون الاسم الأول وأول حرف من اسم عائلة المريض ليقوموا بالدعاء له. وكانت النتيجة: أن لا فرق بين من دعي له وبين من لم يدع له [٨٧].

[٨٧] كتاب وهم الإله لريشارد دوكنز، ترجمة بسام البغدادي، الطبعة الثانية، ص٦٣.

وبالنتيجة: فإن الدعاء عملية إيحائيّة نفسيّة لا يترتب عليها أثر جوهري على الإنسان، ولكن المدرسة الدينية ترى للدعاء مركزية ومحورية أساسيّة، ولترسيخ رؤيتها هذه، نتحدّث عن الدعاء من خلال محورين:

المحور الأول: فلسفة الدعاء.

ولفلسفة الدعاء جانبان:

الجانب الأول: هنالك فكرة يطرحها علماء الفلسفة والمنطق والسلوك، ويطلق عليها (الفناء)، وتتضح هذه الفكرة بالمثال التالي: عندما تسمع كلمة (ورد)، فإنّك مباشرة ينتقل ذهنك للشكل الجميل، من دون أن تلتفت إلى شكل الكلمة المكوّنة من الواو والراء والدال، وعندما تسمع كلمة (اختناق) ينتقل ذهنك إلى صورة قاتمة، وهي ضيق النفس، من دون أن تلتفت إلى خصائص اللفظ، وهذا ما يعبَّر عنه في علم المنطق بفناء اللفظ في المعنى، بحيث لا يلتفت الذهن إلى الحروف بل ينتقل للمعنى.

وكذلك عندما تتصوّر محبوبك فإنّك بشكل تلقائي يغمرك الشعور بالحنان والدفء، مع أنّك لم تره بعينك وإنّما تصوّرت وجهه، وعندما تتصوّر عدوّك الخطير فإنّك تصاب بالرعب أو الاشمئزاز، مع أنّك لم تره، وكلّ ذلك مثال لفناء الصورة في ذي الصورة، بحيث تتفاعل النفس والمشاعر مع ذي الصورة وتتجاهل وجود الصورة في الذهن.

ولتوضيح أكثر حينما تتصوّر شخصية محبوبة لك ولتكن أباك، فإنّك لا تشعر بأنك تتعامل مع صورة وذي صورة، بل إنّك تتعامل مع واقع، إذ عندما تمرّ بك الذكريات، وتتذكر حنانه ورأفته وعطفه، فإنّك لا تشعر بأنّك تتعامل مع فلم أو شريط صور، بل إنّك تتعامل مع واقع،

وهذا يعني (الفناء)، فالصورة الذهنية فنت في ذي الصورة، وعملية الفناء تعني ذوبان شيء في شيء آخر، فالشيء الأول لا تبقى له شيئيّة، بل يذوب بشيء آخر.

دعنا نوضّح المعنى أكثر وأكثر بمثال آخر وهو الخوف، فعندما نخاف من شخصٍ ما، فإننا لا نتصوّر إلا ذلك الشخص المخيف، فيشغلنا ذلك عن كل جوانب الحياة، لننسى حينها أكلنا ونومنا وعيالنا وأطفالنا، وهذا مثال آخر للفناء، فقد ذابت أنفسنا وعقولنا في تصوّر ذلك الشخص المخيف، فصرنا لا نُفكر إلا فيه.

والدعاء أيضًا مصداق آخر من مصاديق الفناء، إذ أن حقيقة الدعاء ترجع لكونها تحويلًا للفقر الوجودي إلى فقر روحي، فجميع المخلوقات ومنها الإنسان هي عين الفقر والتعلق بالله بلا أية استقلالية، فكما أن ضوء المصباح لا ينفك عن حاجته للطاقة الكهربائية، فإن وجود الإنسان كذلك مرتبط بالله عز وجل، فلو رفع الله يده عن المدد لحظة لما كان لنا وجود، فنحن عين الفقر والربط له، ولذا يقول القرآن: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ ۖ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾.

ويأتي دور الدعاء في تجسيد هذا الفقر الوجودي وتحويله إلى إحساس بالفقر والذلة والمسكنة، فعندما يتوجّه الإنسان بالدعاء بين يدي الله فإنّه يشعره بالاحتياج والربط بالله، فيحوّل الفقر الوجودي إلى فقر روحي، ولذلك نجد الإمام علي عليه السلام في مناجاته يقول: (مولاي يا مولاي أنت الغني وأنا الفقير،...، مولاي يا مولاي أنت القوي وأنا الضعيف)، فحقيقة الدعاء هي أن الإنسان فقر وضعف، والله عزة وقوة وحياة، وعليه: فالدعاء يحسّسك بواقعك وحجمك الحقيقيّ بتحويله الفقر الوجودي إلى فقر روحي، وهو معنى فناء الروح في خالقها حال الدعاء، لتعلّقها به وافتقارها إليه، وإحساسها أن لا شيء لها سواه.

الجانب الثاني: فناء الأنانية في الغيرية، يذكر علماء النفس في المدرسة التحليلية: أن أقوى غريزة عند الإنسان هي غريزة حب الذات، ولذا تجده يحب التملك والاستئثار والاستحواذ، فهي غريزة تجعل الإنسان أنانيًّا لا يفكر إلا في نفسه، ولكي يتحوّل الإنسان من الأنانية إلى الغيرية، فيصبح ضميرًا حيًّا يشعر بآهات الناس وهمومهم وأزماتهم، فإنه يحتاج أن يدعو لغيره، فقد روي عن الإمام الحسن الزكي عليه السلام: رأيتُ أمّي فاطمة (عليها السلام) قامت في محرابها ليلة جُمعتها، فلم تَزَل راكعةً ساجدة حتّى اتّضح عمودُ الصُّبح، وسمعتُها تدعو للمؤمنين والمؤمنات وتُسمّيهم وتُكثر الدعاء لهم، ولا تدعو لنفسها بشيء، فقلتُ لها: يا أُمّاه، لا تَدعين لنفسك كما تَدعين لغيرك؟ فقالت: يا بُنيّ، الجار ثمّ الدار [٨٨].

وهذا النصّ شاهدٌ على أنَّ إزالة عقدة الأنانية والرغبة في الاستئثار بالخير يحتاج إلى عملية روحية، تسهم في تطهير القلب من براثن الأنا والحومان حول الذات، وعملية الدعاء للغير من عوامل انصهار القلب بالرحمة والحنان على الآخر.

المحور الثاني: سببية الدعاء.

ذكر دوكنز (تجربة الدعاء الكبرى)[٨٩] وتساءل عن دور الدعاء في شفاء المرضى، ونحن نجيب عنه من خلال ذكر جهتين:

---

[٨٨] كتاب علل الشرائع للشيخ الصدوق، الجزء الأول، الصفحة ١٨٠، نشر دار المرتضى.

[٨٩] إن الدراسة التي أشار لها دوكنز ليست هي الوحيدة التي سعت لدراسة أثر دعاء الآخرين على صحة المريض (intercessory prayer)، بل هنالك العديد من الدراسات الأخرى التي جاء عدد منها بنتائج إيجابية، أي بأن صحة المريض تتحسن فعلًا بدعاء الآخرين له، منها:

١-الدراسة التي قام بها (راندولف بيرد-Randolph C. Byrd) في عام ١٩٨٨، والتي شملت ٣٩٣ مريض قسموا إلى فئتين: فئة يُدعى لها بدون علمها، وفئة لا يُدعى لها، وكانت النتيجة حسب القائمين على الدراسة هي أن الدعاء كان له فعلًا=

الجهة الأولى: فاعلية الدعاء.

وفي الواقع وقع دوكنز -ومن استدل بهذه التجربة لنفي فاعلية الدعاء- في عدة أخطاء:

الخطأ الأول: تطبيق مقاييس مادية على قضايا غيبية، فالدعاء وفاعليته أمرٌ غيبي، لذلك لا يمكن تطبيق المقاييس المادية عليه.

الخطأ الثاني: اعتبار الدعاء سببًا حتميًّا للشفاء، وعدم أخذ شروط الدعاء بعين الاعتبار، فالدعاء -كسائر الأسباب المادية- تحققه مرهون بتوفّر شرائطه، فالطبيب حينما يصف دواءً لمرض مُعيّن، فإنّه يخبر المريض -مثلًا- أن يتناول كبسولةً كل ثمان ساعات، وأن يستمر في شرب الدواء لمدة خمسة أيام -مثلًا-، فتحقق الشفاء غير مطلق بل لا بد من توفّر شرائط معينة، وكذلك حال الدعاء، له شرائط لا بد من تحققها، نقلتها لنا روايات أهل البيت، منها:

(١) الإخلاص، فعندما نُصِرّ على الله تعالى أن يستجيب دعاءنا، لا بد أن نتساءل: هل استجبنا نحن له لما أمرنا به؟ فالدعاء يحتاج إلى نية خالصة في الإقلاع عن الذنوب والمعاصي، وإلى نفس نقية وطاهرة ومخلصة له تعالى.

(٢) حضور القلب أثناء الدعاء، فيخرج الدعاء من قلب الداعي عن خشوع وذلّة.

=أثر علاجي إيجابي على المرضى، راجع الورقة البحثية: (Positive therapeutic effects of intercessory prayer in a coronary care unit population).

٢- الدراسة التي قام بها (ويليام هاريس-William Harris) وباحثون آخرون في عام ١٩٩٩ والتي شابهت في طريقتها الدراسة السابقة من حيث تقسيم المرضى إلى فئتين: فئة يُدعى لها، وفئة لا يدعى لها، وعدم علم الفئة المدعو لها بأن هنالك من يدعي لها، شملت هذه الدراسة ١٠١٣ مريضًا، وكانت نتيجتها أن دعاء الآخرين للمرضى له أثر إيجابي، راجع الورقة البحثية: (A randomized, controlled trial of the effects of remote, intercessory prayer on outcomes in patients admitted to the coronary care unit).

فإذا كانت الدراسات العلمية هي المعيار، فلماذا تؤخذ بعض الدراسات ويُعرض عن الأخرى؟!

(٣) الذكر والاستغفار.

وهذا ما تشير له روايات أهل البيت عليهم السلام، فقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: قال: "قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يقبل الله عز وجل دعاء قلب لاه، وكان علي عليه السلام يقول: إذا دعا أحدكم للميت فلا يدعو له وقلبه لاه عنه، ولكن ليجتهد له في الدعاء"[٩٠].

وفي رواية أخرى للصادق عليه السلام، يقول الراوي سألت الإمام: آيتان في كتاب الله عز وجل أطلبهما فلا أجدهما، فقال الإمام: وما هما؟ قلت: قول الله عز وجل: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾، فندعوه ولا نرى إجابة، قال: أفترى الله عز وجل أخلف وعده؟ قلت: لا، قال: فمم ذلك؟ قلت: لا أدري، قال: لكني أخبرك: من أطاع الله عز وجل فيما أمره ثم دعاه من جهة الدعاء أجابه، قلت وما جهة الدعاء؟ قال: تبدأ فتحمد الله وتذكر نعمه عندك، ثم تشكره، ثم تصلي على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ثم تذكر ذنوبك فتقر بها ثم تستعيذ منها، فهذا جهة الدعاء، ثم قال: وما الآية الأخرى؟ قلت: قول الله عز وجل: ﴿وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ﴾، وإني أنفق ولا أرى خلفًا، فقال: أفترى الله عزوجل أخلف وعده؟ قلت: لا، قال: فمم ذلك؟ قلت لا أدري، قال: لو أن أحدكم اكتسب المال من حله وأنفقه في حله لم ينفق درهمًا إلا أخلف عليه[٩١].

فاتضح أن الدعاء له شروط، ولذا فإنّ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ يقصد منه الدعاء الحقيقي الجامع لشرائطه، وهذا سيدنا ومولانا زين العابدين عليه السلام، قد سطّر لنا في صحيفته السجادية ثروة عظيمة في مجال الدعاء، ليعلّمنا كيف نرقق أرواحنا فنستمطر رحمة الله.

---

[٩٠] كتاب الوسائل للحر العاملي، تحقيق مؤسسة أهل البيت لإحياء التراث، الجزء السابع، ص٥٤.

[٩١] كتاب أصول الكافي للشيخ الكليني، الجزء الثاني، منشورات الفجر، باب الثناء قبل الدعاء، ص٢٦٥.

الخطأ الثالث: الربط بين عدم استجابة الدعاء وعدم فاعلية الدعاء، وهذا أمرٌ خاطئ، فقد تتوفر جميع شرائط الدعاء ولكن الله لا يستجيبه، وذلك لوجود مصلحة في تأخير الدعاء تعود على المدعو له، وهذا حاله حال الوالد العطوف الذي لا يستجيب لطلب ابنه أحيانًا، ولكن ذلك لا يعني عدم اهتمام الوالد بولده، بل يعني أنّ هذا الوالد العطوف يرى أن مصلحة ابنه في عدم استجابة طلبه، وكذلك الله، فكما أن الله يوصف بالرحمة والعطاء وإجابة الدعاء، فإنّه يُوصف كذلك بالحكمة، ومقتضى حكمته ألا يستجيب للدعاء إذا كان بخلاف مصلحة عبيده.

الجهة الثانية: أثر الدعاء على الصحة النفسية والجسدية.

إن للدعاء أثرًا إيجابيًّا على الدماغ البشري ينعكس على الصحة البدنية والنفسية للإنسان حسب ما يذكر علماء الأعصاب، فعندما نرجع لعالم الأعصاب في جامعة بنسلفينيا (أندري نيوبرق-Andrew Newberg)، في كتابه الذي كتبه خصيصًا في هذا الموضوع وهو كتاب (كيف يغيّر الله عقلك: نتائج مفاجئة من عالم أعصاب رائد)، يقول نيوبرق: (بعض الطقوس الدينية لا تفعل شيئا أكثر من جعلك مسترخيًا، والبعض الآخر يساعد على جعلك مركزًا ومنتبهًا، ولكن عددًا منها يأخذ الممارسين في عالمٍ متعالٍ من التجربة الروحية، يتم فيها تغيير حياتهم كلها،...، أثبت فريق البحث لدينا في جامعة بنسلفانيا أن الله هو جزء من وعينا، وأنّه كلّما تفكرنا في الله، كلما تغيرت الدوائر العصبية في أجزاء معينة من الدماغ، ولذا فإنني أقول -بكل ثقة- أن الله يمكن أن يغير دماغك) [٩٢].

(وقد أظهرت نتائج أبحاثنا في العلوم العصبية أن أنواعًا مختلفة من الدعاء والتأمّل تؤثر على أجزاء مختلفة من الدماغ بطرق مختلفة، ويبدو أن لكل واحد منها تأثيرًا مفيدًا على أدائنا العصبي،

[92] How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist, p15.

وعلى الصحة البدنية والعاطفية، ...، وهكذا: كلما شاركنا في الممارسات الروحية، كلما ازدادت سيطرتنا على الجسم والعقل والمصير) [٩٣].

ويُعرّج على دوكنز وزُملائه في موضع آخر من كتابه فيقول: (في الآونة الأخيرة كانت هنالك مجموعة من الكتب المعادية للدين، من بينها كتاب وهم الإله لريشارد دوكنز، وكتاب نهاية الإيمان لسام هاريس، وكتاب الله ليس عظيما لكريستوفر هيتشنز، والتي تقول إن المعتقدات الدينية خطيرة على المستوى الشخصي وعلى المستوى الاجتماعي، ولكن البحث -كما سنوضح في هذا الكتاب- يشير بشدة إلى خلاف ذلك، كما أننا لا نعتقد أن هؤلاء المؤلفين يمثلون آراء الغالبية العظمى من العلماء أو الملحدين) [٩٤].

وهنالك عالم آخر تحدّث عن الدعاء وهو البروفسور (أليكسيس كارل-Alexis Carrel) الحاصل على جائزة نوبل في الطب، يقول في كتابه المعنون بـ (الدعاء): (نستطيع أن نعرّف الدعاء -أيضًا- على أنه ارتفاع بالنفس نحو الله).

ويتحدّث عن تأثير الدعاء فيقول: (كما أن تأثير الدعاء يمكن أن يقارن بشكل من الأشكال بتأثير الغدد الصماء ذات الفرز الداخلي كالغدة الدرقية والغدة الكظرية. فإنه يقوم على نوع من التحول الذهني والعضوي، هذا التحول يتقدم يومًا بعد يوم، حتى يمكن القول بأن شعلة وهاجة تتأجج في أعماق الوعي الإنساني، فيرى الإنسان في ضوئها نفسه على حقيقتها، فيكتشف أنانيته وجشعه، كما يطّلع أيضًا على خطأ الأحكام التي يصدرها مدفوعًا بعجرفته وتغطرسه، مما يحدو به للانكباب على القيام بواجبه الخلقي، إنه يحاول أن يكتسب الخشوع النفسي، وهكذا تنفتح أمامه

[93] How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist, p77.

[94] How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist, p1٨.

مملكة النعمى الإلهية. وهكذا شيئًا فشيئًا يصبح عنده نوع من الطمأنينة الباطنية، ونوع من الانسجام في النشاطات العصبية والأخلاقية، كما يقوم عنده نوع من التجلد الكبير لتحمل الفقر، والترفع عن النميمة، وعدم استسلام للهواجس المريبة، وتتولد عنده قدرة روحية لا تتركه يتضعضع أو يضعف أمام فقدانه لأحد من ذوي قرباه، ولا يهون أمام الألم والمرض والموت).

وفي موضع آخر من الكتاب يقول: (إن المكتب الطبي التابع لـLourdes، أدى خدمة كبيرة للعلم عندما برهن على أن حقيقة شفاء كثير من الأمراض المستعصية كان بفضل الدعاء وحده)[٩٥].

[٩٥] راجع ترجمة كتاب الدعاء بقلم الدكتور محمد كامل سليمان، والمنشورة في مجلة النجف، العدد الثامن عشر.

الوقفة الثالثة: ما هي معالم الشخصيّة الصالحة؟

يرى دوكنز -كما أشار في كتابه وهم الإله- أن الشخصية الصالحة لا تتقوم بالإيمان بالله، بل يمكن أن يتصف المجتمع الإلحادي كذلك بالصلاح، لوجهين:

الوجه الأول: إنّ بعض القيم والأخلاق الإنسانيّة عالمية، وليست ذات حدود جغرافية أو ثقافية أو دينيّة، فلا معنى لربطها بالإيمان بالله، كما أنّه لا فرق بين المؤمن والملحد من ناحية اتخاذ القرار الأخلاقي الصحيح [٩٦].

الوجه الثاني: إن ربط الصلاح بالإيمان بالله يعني أن السبب الوحيد الذي يأمله المؤمن حينما يلتزم بالأخلاق الصالحة هو الحصول على مكافأة الله والاتقاء من عقوبته، ولو وافق شخص على وجهة النظر هذه، فإنّه سيكون مستعدًّا للقتل والسرقة في حين غياب الله، فهو يكون بذلك شخصًا غير أخلاقي ينبغي الحذر منه [٩٧]، فالأخلاق الموجودة حتى مع غياب الرقابة هي أكثر صدقًا من تلك التي تتبخّر فور غياب الرقابة [٩٨].

---

[٩٦] كتاب وهم الإله لريشارد دوكنز، ترجمة بسام البغدادي، الطبعة الثانية، ص٢٢٣.

[٩٧] المصدر السابق، ص٢٢٧-٢٢٨.

[٩٨] المصدر السابق، ص٢٣١.

إذن فالمدّعى عند دوكنز هو أن الصلاح غير مرتبط بالله، ولكن المدرسة الدينية ترفض ذلك وتقول: بأن الصلاح الحقيقي هو المتقوم بالإيمان بالله، ولا يوجد صلاح حقيقي إلا بالإيمان بالله، وذلك ارتكازًا على منطلقات خمسة:

المنطلق الأول: اعتبار الإحسان حقًا لا طبعًا.

إنّ قيمة الإحسان إلى الآخرين تعد من أهم القيم الإنسانية، ومعنى الإحسان هو: العطاء بلا مقابل، كأن تعطي من وقتك وجهدك وروحك من دون مردود مادي، ولكنّ السؤال الذي يطرح نفسه: ما هو المحرّك لنا نحو الإحسان؟ هل المحرّك هو الطبع، أم هو النظرة الحقوقيّة؟ وهنا تخلف المدرستان الدينيّة والماديّة، فالمدرسة الماديّة ترى أنّ المحرّك هو الطبع، بمعنى أن من كان طبعه سليمًا، فإنّه سوف يُحسن ويُعطي، ومن لم يكن ذا طبعٍ سليم، فسوف يستأثر بالوقت وبالجهد، فلا يعطي غيره بلا مقابل، فالإحسان بحسب المدرسة الماديّة هي مسألة طبعيّة بحتة.

أما المدرسة الدينيّة فلا ترى أن الإحسان للآخرين مجرّد طبع، بل هو حق على الإنسان تجاه الآخرين سيسأل عنه ويُحاسب عليه. لذلك، إنّ ما يميّز الفلسفة الدينيّة في هذه النقطة هو أنّها لا ترى الإنسان مجرد كتلة ماديّة تعيش بين زمانين هما الميلاد والموت، بل هو شخصيّة حقوقيّة، ومعنى ذلك أن للمحيط الذي يعيش حول الإنسان حقوقًا عليه تأديتها، فللطبيعة حق، وللمجتمع حق.

فاستثمار الطبيعة حق على الإنسان أكّد عليه القرآن الكريم: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾، والإحسان للآخرين حق آخر عليه، فالقرآن يقول: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾، والتعاون لبناء الحضارة حق على الإنسان أيضًا، قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا

تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾، فإذا قارنّا بين المدرستين من هذه الجهة، فأيّ المدرستين ستكون أكثر ضمانًا؟ هل المدرسة التي ترتبط بالطبع، أم المدرسة التي ترتبط بالحق؟

والجواب: إن المدرسة الدينيّة أكثر ضمانًا، لأنّها لا تعلّق القضيّة على الطبع، فيدور الإنسان مدار طبعه، إن كان حسنًا عمل بحُسنه، وإن كان سيّئًا عمل بسوئه، بل هنالك حقوق عليه الالتزام بها في كلتا الحالتين [٩٩].

فالإنسان بطبعه يعيش صراعًا بين غريزتين: غريزة الأنانية التي تُكرّس حب الذات، وغريزة الغيرية التي تُكرّس حب الخير للناس، ولذا فإن المدرسة الدينيّة تقول: إننا إذا أردنا أن ننتصر على غريزة الأنانية، وأن نضمن الأخلاق والقيم، فيجب أن نحوّلها إلى حقوق، أما الاتكال على الطبع فقد يجعل الإنسان أسيرًا لغريزة الأنانيّة.

المنطلق الثاني: تقييم العمل بأثره ودوافعه معًا.

هنالك فرق بين المدرسة الماديّة والمدرسة الدينيّة في تقويم العمل، ففي حين ترى المدرسة الماديّة قيمة العمل بأثره على أرض الواقع، ترى المدرسة الدينيّة أن قيمة العمل تكون بأثره ودوافعه

---

[٩٩] ولذا فإن ما قد يُعتبر تطوّعًا، يراه الدين الإسلامي حقًّا، يؤكّد على إقامته بأشد العبارات، نذكر نماذجًا لذلك:

(١) حقوق الفقراء والمساكين: رُوي عن أمير المؤمنين علي بين أبي طالب عليه السلام: (إن المسكين رسول الله إليكم، فمن منعه فقد منع الله، ومن أعطاه فقد أعطى الله)، راجع الوسائل للحر العاملي، تحقيق مؤسسة أهل البيت لإحياء التراث، ص٤٢٠.

(٢) حقوق الأسرة: رُوي عن الصادق عليه السلام : (الكادّ على عياله كالمجاهد في سبيل الله)، وعن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله: (ملعون ملعون من يضيع من يعول)، راجع الوسائل للحر العاملي، تحقيق مؤسسة أهل البيت لإحياء التراث، ص٦٧-٦٨.

(٣) حقوق الجار: فرُوي عن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله قوله: (ما آمن بي من بات شبعان وجاره جائع)، ورُوي عن الصادق عليه السلام أنّه قال: (اعلموا أنّه ليس منّا من لم يحسن مجاورة من جاوره)، راجع كتاب الكافي، نشر دار الكتب الإسلامية، الجزء الثاني، ص ٦٦٨.

معًا، فإذا قام أحدٌ ببناء مدرسة للأيتام، وشيّد آخرٌ مستشفًى للفقراء، وقام ثالثٌ بإنشاء شركة تضم العاطلين عن العمل، فهؤلاء الأشخاص عظماء بحسب المدرسة الماديّة بغض النظر عن دوافعهم، فلا يهم لو كان دافعهم في ذلك حب الشهرة والبروز، لأنّ لعملهم أثرًا ماديًا على الأرض، وهو المهم بنظرة هذه المدرسة.

بينما نجد المدرسة الدينية تهتم بالأثر وتطالب به، ولكنها لا تجده كافيًا، بل لا بد لفاعل الخير من تطهير الدوافع في أفق قلبه، فإذا أنشأت مستشفًى -مثلًا- فلا بد أن يكون الدافع خالصًا لله، ولذا نجد القرآن يقول: ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۚ لَا يَسْتَوُونَ عِندَ اللَّهِ﴾، فهذه الآية تشير إلى حادثة وقعت أيام النبي ﷺ، ففي يوم من الأيام اجتمع شيبة والحمزة والعباس بن عبدالمطلب وعلي بن أبي طالب عليه السلام، فقال العبّاس: أنا أفضل لأن سقاية الحاج بيدي! فقال شيبة: أنا أفضل، لأن حجابة البيت بيدي، وقال الحمزة: أنا أفضل، لأن عمارة البيت بيدي، فقال علي بن أبي طالب عليه السلام: أنا أفضل، آمنت قبلكم ثم هاجرت وجاهدت، فنزلت الآية المباركة التي ذكرناها [١٠٠].

فالنظرة الدينيّة لا ترى الأثر كعمارة المسجد الحرام وسقاية الحاج هو المهمّ باستقلاله، بل لا بد من إضافة عنصر آخر وهو عنصر الدوافع، وهذا الافتراق بين المدرسة الدينية والمدرسة الماديّة راجعٌ إلى الاختلاف في جواب سؤالٍ مهم، وهو: هل القيم سلوك أم هي حياة؟ فالمدرسة الماديّة ترى القيم سلوكًا، ولذا تراها لا تعير اهتمامًا للدوافع، فالإنسان عظيم بسلوكه الظاهر، وإن كان محبًا للشهرة ومحبًا للبروز، فإن ذلك لا قيمة له ما دام قد أنشأ مدرسة للأيتام! أو أنشأ مستشفًى للفقراء!

---

[١٠٠] تفسير القمي، ص٢٨٤.

بينما المدرسة الدينية ترى القيم حياة، ولذلك تى تعيش القيم حياة يجب أن تطهّر القلب من الدوافع المادية ليكون خالصًا لله، ومتى أصبح العمل خالصًا لله، أصبحت القيم حياة، فمن ينشئ مدارسَ للأيتام بغرض الشهرة، فإن دوره ينتهي متى ما حصل على الشهرة، لأنه نظر للقيم كسلوك مؤقت، فمارسها وانتهى دوره، وأمّا المؤمن الذي يرى القيم حياةً لا مجرد سلوك، فإنّه لا ينقطع عن القيم طول عمره، سواءً برز اسمه أو لم يبرز، وسواءً حصل على منصب أو لم يحصل، إلّا أنّه سيبقى مع القيم طول حياته، لأنّه يعيش القيم حياة في نومه ويقظته وسلوكه وأهله وأصدقائه.

ولذا تجد المدرسة الدينيّة تركّز على صدقة السر، لأن صدقة السر تجعلك تعيش قيمة الإحسان حياة لا سلوكًا، وتربّيك على إلغاء الدوافع الشهويّة والماديّة نحو الإحسان، فتمارسه سرًّا بدوافع نقيّة بدون إعلام وضجيج ودعاية وشهرة.

المنطلق الثالث: اعتبار الإنسان خليفةً لا أصيلًا.

المدرسة الماديّة ترى أن الإنسان هو الأصيل، فهو الأول والأخير، والآمر والناهي، ولذا فمن حقه أن يعمل ما يريد، بينما المدرسة الدينية ترى أن الإنسان مجرد خليفة، والفرق في النتيجة بين الأصالة والخلافة يتضح من خلال مبادئ ثلاثة:

المبدأ الأول: الثروة ليست ملكًا للإنسان.

الإنسان يجمع ثروته من خلال أتعابه وجهوده، ولكن هل يملك هذه الثروة؟ تجيب المدرسة الماديّة بالإيجاب فترى أن الثروة ملك للإنسان، وذلك لأنها جاءت بأتعابه، فله الحق في أن يعطي وأن يمنع، بينما المدرسة الدينية ترى أن الثروة ليست ملكًا لك أيّها الإنسان، فأنت وكيل ولست أصيلًا، ولذا فإن الثروة أمانة بيدك لا ملك لك، وبناءً على ذلك: فالمدرسة الماديّة ترى أن من حق

الغني ألا يتصدق على الفقراء، لأن الثروة ملكه، بينما المدرسة الدينية تقول: أن الثروة أمانة عندك فليس من حقك أن تمنع، بل للآخرين حقٌّ فيها، ولذا نجد القرآن يقول: ﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ۖ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَأَنفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ﴾، وورد عن الصادق عليه السلام: (إنما أعطاكم الله هذه الفضول من الأموال لتوجهوها حيث وجهها الله ولم يعطكموها لتكنزوها)[١٠١].

المبدأ الثاني: الثروة أداة وليست غاية.

المدرسة الماديّة ترى الثروة أو المنصب أو اللقب أو الشهادة الجامعيّة هدفًا يُسعى إليه، لأنّه مثالٌ للموقع الاجتماعيّ الذي هو طموح إنسانيّ لكلّ شخص، بينما المدرسة الدينيّة ترى الثروة وسائر العناوين الأخرى مجرد وسيلة لخدمة المجتمع، فمتى ما كانت ثروتك مثلًا أداةً للإسهام في بناء المجتمع المتكافل، أو تحقيق العدالة في توزيع الثروة لكلّ شخص بمقدار إنتاجه وجهده، أو بناء الحياة الكريمة، فهذه الثروة نعمة محترمة ذات قيمة سماوية، قال تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾، وقد سبق ذكر بعض النصوص في المبدأ الأوّل.

وإذا كانت ثروتك عبأً على المجتمع، فإنّها تؤخذ منك من أجل المحافظة على روافد الحياة الكريمة، يقول القرآن الكريم: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾، وهذا التعبير (جعل الله لكم قيامًا) واضح الدلالة على أنَّ الهدف من الثروة والمال أن تكون قيامًا للمجتمع، وركنًا للنهوض بالحضارة، فلا يحقّ لمن بيده الثروة تبذيرها وإهدارها بذريعة الحريّة الشخصيّة، فإنَّ الحريّة قيمة إنسانيّة إذا كانت تصبّ في المصلحة العامّة للمجتمع الإنسانيّ، لا مطلقًا.

---

[١٠١] كتاب الكافي، طبعة دار الكتب الإسلاميّة، الجزء الرابع، ص٣٢.

المبدأ الثالث: بقاء الأموال في إنفاقها.

هل تبقى الأموال عند الإنسان؟ ترى المدرسة المادية أن الأموال تبقى للإنسان، فما دام حيًّا فهي بين يديه، وإن مات أوصى بها لمن يحب، بينما المدرسة الدينية ترى أن الأموال لا تبقى إلّا إذا أنفقتها! فقد ورد عن النبي محمد ﷺ: (ليس لك من مالك إلا ما أكلت فأفنيت، ولبست فأبليت، وأعطيت فأبقيت) [١٠٢]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَنفَقْتُم مِّن شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ﴾، وفي آية أخرى: ﴿وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ﴾.

وهذا يرجع لفلسفة أعمق من هذه الظواهر، وهي أنَّ بقاء الأشياء بصورتها الشكليّة الماديّة أم بمضمونها وجوهرها العملي؟ فإذا نظرنا للأشياء نظرة سطحية مادية بحتة، فسوف نقول: إنّ بقاء الشجرة ببقاء ساقها وأغصانها، وبقاء الثروة ببقاء العقارات والأسهم والشركات، وأما إذا دقّقنا النظر فسوف نخرج برأي آخر، وهو أنّ بقاء الشيء بمقدار تفاعله مع الطبيعة والحياة، وبمقدار عطائه وأثره الواقعي، ولذلك فبقاء الشجرة بنتاجها وامتداد آثارها في الحياة، وبقاء المال بمقدار إنتاجه الحضاري والإنساني.

ولا شك في أنّ هذه المبادئ الدينيّة الثلاثة تجعل الفرق شاسعًا بين المدرستين، وتجعل المدرسة الدينيّة أكثر عطاءً وأكثر بذلًا.

المنطلق الرابع: التفريق بين الصلاح النسبي والحقيقي.

نعبّر عن كثير من الأشياء بأنّها نسبيّة وأحيانًا نعتبر أنّها حقيقيّة، ومثال ذلك هو: التعلّم، فأحيانًا يكون نسبيًا كما لو كان الإنسان يتعلّم تعليمًا ذاتيًّا معتمدًا على جهده الشخصي، دون أن يدخل جامعة أو مدرسة، وذلك لأن هذا النوع من التعلّم ليس مضمونًا، بينما التعلّم داخل أروقة

---

[١٠٢]

الجامعات والمدارس هو تعلّمٌ مضمون، لأنّه يخضع إلى نظام علمي صارم مبني على التجربة والبحث والاختبار، فالفرق بين الحقيقي والنسبي هو أن الأول مضمون بينما الآخر ليس كذلك.

وكذلك الأمر مع الصلاح، فالصلاح الطبعي الذي تنادي به المدرسة المادّية ليس مضمونًا، إذ أنّه يعتمد على شخصية وطبيعة الفرد، ومقدار فهمه للحياة وإحساسه بالمسؤوليّة تجاهها، بينما المدرسة الدينية ترى أن الصلاح يجب أن يرتبط بالله ليكون حقيقيًّا مضمونًا، يقول جل وعلا: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾، ومفاد الآية أنَّ الإيمان بالله يساوق الإيمان باليوم الآخر، والإيمان باليوم الآخر يعني الإحساس بالمسؤوليّة، وهو المحفّز نحو العمل الصالح.

ويقول تعالى: ﴿ قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴾، وهذا يرشدنا إلى أنَّ الصلاح الحقيقيّ المضمون ما كان مرتكزًا على محفّزات روحيّة مستمرة ودائمة، والمحفّز الروحيّ المستمر ما كان مبنيًا على الإيمان بالغيب واليوم الآخر يوم المحاسبة والمؤاخذة، والإحساس بالمسؤوليّة سوف يجعل الإنسان صالحًا سواءً شاء أم أبى.

المنطلق الخامس: التفريق بين كبريات القيم وصغرياتها.

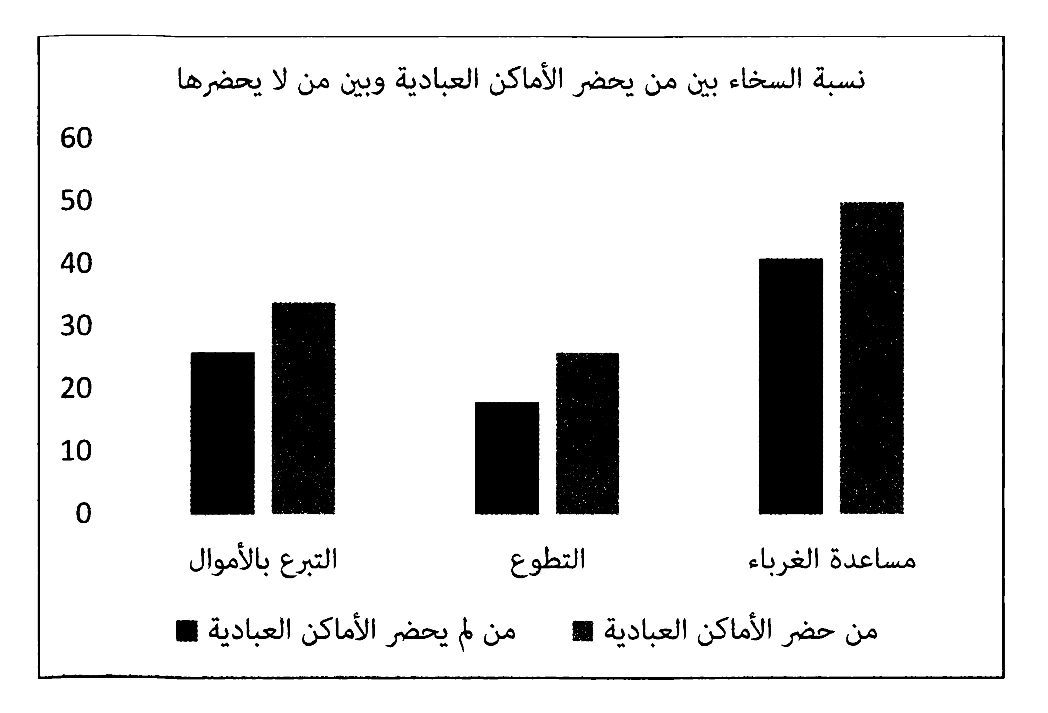
هنالك فرق بين كبريات المفردات الأخلاقية وبين صغرياتها، فكل البشريّة تؤمن بأن العدل جميل وحسن، ولكن الاختلاف يقع حينما نسأل مثلًا: متى يكون تعاملك مع الجار عدالة؟ أو متى يكون تعاملك مع الزوجة عدالة؟ أو متى يكون تعاملك مع الصديق عدالة؟ أو متى يكون تعاملك مع الطفل عدلة؟ فمحل النزاع ليس كون العدل حسنًا أم لا، إذا نحن لا نختلف مع أحد في أن العدل جميل، ولكن السؤال هو: من أين نأخذ تطبيقات العدل ومصاديقه؟

وهنا يتبيّن الفرق بين المنهجين المادّي والدينيّ، فالمنهج الدينيّ يرى أنَّ تحديد مصاديق العدل وتطبيقاته مصدره السماء وليس الاستنتاج البشريّ، لأنَّ العقل البشريّ أسيرٌ لزمانه، ولا يمتلك القدرة على التخطيط ووضع الحدود لمفردات العدل والكرامة والحريّة، في لائحةٍ قانونيّةٍ تصلح للتطبيق في كلّ مجتمع وكلّ حضارة على مدى الحياة البشريّة، بينما العقل التشريعي للخالق تعالى، - بملاحظة علمه المطلق، وإحاطته بسائر المجتمعات، ومعرفته بمختلف الحضارات، ودرايته بميول الإنسان ونوازعه وسنخ المؤثرات في بناء شخصيته - هو الجدير بتحديد مصاديق العدل والكرامة والحرية، وهذا هو المقصود بقوله: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ ۗ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾.

فعندما يصرّح الملحد بأنّ الأخلاق لا تتوقّف على الإيمان بالدين، فإنّ علينا أن نسأله عن مقصوده من الأخلاق، فإن كان يقصد الأخلاق العامة كالعدل والصدق والإحسان والأمانة، فإننا نتفق معه في أن الاعتقاد بحسن هذه الأخلاق لا يتوقف على الإيمان بالدين، ولكنّ هذه الأخلاق العامة ليس كافية لبناء المجتمع، بل بناء الحضارة العادلة - القائمة على شيوع روح الأخوّة والصدق والإخلاص بين أبنائها - بحاجة لتطبيقات هذه الأخلاق العامة ومصاديقها، ولا يمكن أخذها إلا من خالق هذا الكون.

ونجد أن الدراسات الإحصائيّة قد أيّدت ما قدمناه من تأثير الإيمان بالله على صلاح الفرد وأخلاقه، فنجد مثلًا مركز (جالوب-Gallup) الأمريكي قد قام بإجراء عدة إحصائيات متعلقة بالمشاركة في الأعمال العبادية الدينية، منها إحصائية قام بها خلال الأعوام ٢٠٠٥-٢٠٠٩ في ١٤٥ دولة، وكان الغرض هو معرفة العلاقة بين السخاء والكرم وبين الحضور والمشاركة في الأنشطة الدينية، وقام فريق البحث بسؤال المشاركين سؤالين: (١) هل حضرت أحد الأماكن العبادية في الأسبوع الفائت؟ (٢) هل قمت بالتبرع بالأموال، أو التطوع، أو مساعدة الغرباء خلال الشهر الماضي؟

فوجدوا أن من يحضر الأماكن العبادية ويشارك في الأنشطة الدينية في الأسبوع السابق نسبة السخاء بينهم أعلى من نظرائهم المتدينين الذي لم يحضروا ولم يشاركوا وذلك في كل مقاييس السخاء المستعملة -وهي التبرع والتطوع والمساعدة-، يوضّح الرسم التالي النسب المئوية لكل فئة في كل حقل [١٠٣]:



قام نفس المركز وهو جالوب بعمل إحصائية أخرى خلال الفترة من ٢٠٠٦ إلى ٢٠٠٨ في ١٤٠ دولة سألوا فيها الناس: هل تصنفون أنفسكم كمتدينين بقوة أم أنّكم أقل تدينًا، ثم سألوهم عن الأعمال التطوعية والتبرعات والمساعدات التي قدموها كما في الإحصائية السابقة.

[103] Religious Attendance Relates to Generosity Worldwide, Gallup.

وكانت النتيجة أن النسبة الأعلى دائمًا لصالح المتدينين، أي أن الأشخاص الذين يصفون أنفسهم بأنهم متدينون بقوة تكون نسبة من تبرع وتطوع وساعد الغرباء بينهم أعلى من النسبة بين نظرائهم الأقل تدينًا في الثلاثة حقول (التبرع والتطوع والمساعدة).

والملفت للنظر أن المركز قد قام بسؤال المشاركين عن دخلهم السنوي أيضًا، والمفاجأة أن المتدينين كمعدل هم أكثر فقرًا من الأقل تدينًا حيث يبلغ معدل دخلهم السنوي عشرة آلاف دولار، بينما الأقل تدينًا ١٧٥٠٠ دولار، ولكن مع ذلك كان المتدينون بفقرهم أكثر عطاءً وتبرعًا مقارنة بالأقل تدينًا[١٠٤].

وهناك دراسة أخرى قام بها بروفسور جامعة هارفارد (روبرت بُتنام- Robert Putnam)، استمرت الدراسة لمدة خمس سنوات، وركزت على أمريكا فقط، ومن ضمن نتائج الدراسة:

- الأشخاص المتدينون هم جيران أفضل مقارنة بنظرائهم.
- ٤٠٪ من الأمريكيين الذين يحضرون الأماكن العبادية يتطوعون بشكل مستمر لمساعدة الفقراء وكبار السن، بينما ١٥٪ فقط من الأشخاص الذين لم يحضروا الأماكن العبادية في حياتهم قد تطوعوا لمساعدة الفقراء والمساكين.
- الحاضرون للأماكن العبادية أيضًا أكثر تطوعًا للمدارس والبرامج الشبابية بنسبة ٣٦٪ مقارنة بـ ١٥٪ فقط في الفئة الأخرى.

[104] Worldwide, Highly Religious More Likely to Help Others, Gallup.

- وهم أكثر تطوعًا للبرامج التطوعية الخاصة بالحي بنسبة ٢٦٪ مقارنة بنسبة ١٣٪ فقط في الفئة الأخرى [١٠٥].

وفي المقابل: نجد أن الإنسان عندما يتجرّد عن الإيمان بالله، فإن القيم تصل به إلى مستوى هابط، ونذكر على ذلك مثالين:

- البروفسور الملحد (بيتر سينجر-Peter Singer) يرى أن ممارسة الجنس مع الحيوانات أمر ممتع لا ضير فيه ولا مشكلة به [١٠٦].
- الفيزيائي الملحد لورانس كراوس يرى أن الزنا بالمحارم أمرٌ لا ضير فيه، والمشكلة إنما هي في القضايا الوراثية، إذ أن الأطفال المُنجبين من محارم سيكونون مصابين بالأمراض، ولكن إذا استعملوا موانع الحمل فإن العمل يصبح لا ضير فيه [١٠٧].



[105] American Grace: How Religion Divides and Unites Us, by David Campbell and Robert Putnam.

[١٠٦] راجع مقاله المنشور في مجلة (Prospect) في عام ٢٠٠١.

[١٠٧] جاء ذلك في مناظرة له مع أحد المسلمين بعنوان (الإسلام ضد الإلحاد- Islam vs. Atheism).

الوقفة الرابعة: هل انتهك الدينُ حقوقَ الطفولةِ البريئة؟

يستنكر دوكنز في كتابه وهم الإله تنشئة الطفل على الدين، فيقول: (أليس نوعًا من العنف ضد الطفولة أن نفرض على الأطفال بأن لديهم إيمانًا هم في الحقيقة أصغر من أن يتفكروا فيه بأنفسهم) (١٠٨).

وينقل عن زميله (نيكولاس هامفري-Nicholas Humphrey): (إن للطفل حقه الإنساني بألا يتم إعاقة عقله بتعريضه لأفكار مؤذية من الآخرين، كائنًا من يكونون، فالأهل هنا لا يملكون رخصة إلهية لحشو أولادهم بأفكارهم الشخصية، فلا حق لهم بالحد من أفق المعارف لأطفالهم وتربيتهم في بيئة من العقائد والغيبيات أو الإصرار عليهم بأن يتبعوا نفس صراط معتقدهم الضيق والشائك، باختصار: للأطفال الحق بألّا تحشى عقولهم بهراء لا معنى له) (١٠٩).

---

[١٠٨] كتاب وهم الإله لريشارد دوكنز، ترجمة بسام البغدادي، الطبعة الثانية، ص٣١٩.

[١٠٩] المصدر السابق، ص٣٣١.

ويمكن تحليل النصّين السابقين لفهم مُراد دوكنز، فنقول: إنَّ سبب رفضه لتربية الطفل تربيةً دينيّة راجعٌ إلى مبررات ثلاثة:

١. إن الطفل غير قادر على النقد والتقويم، فمن حقه ألا يُعلّم فِكرًا لا يقدر على نقده ولا على تقويمه، وعليه: يجب أن يترك الأمر إلى المستقبل عندما يكبر الطفل ويصبح مؤهلًا لذلك.

٢. إن الفكر الديني يسبب الأذى للطفل، فلا يجب تنشئته عليه.

٣. إن الإنسان يكتسب مبادئ التفكير من أيام طفولته، فإذا عُلّم الطفل المبادئ الدينية، فسيبقى أسيرًا لها بحيث يُعاق فكره عن الانطلاق في نقد الدين.

إذن فتعليم الطفل المبادئ الدينية عنف وإيذاء وإعاقة بنظر دوكنز، فمن حق الطفل أن يُترك حرًّا إلى أن يكبر. وفي المُقابل: إن المدرسة الدينية ترى أنّ من حق الطفل غرس المبادئ الدينية فيه، فبين الاتجاهين بون شاسع، وسنتحدّث هنا عن عدة منطلقات ارتكز عليها الاتجاه الديني في رؤيته:

المنطلق الأول: عجز المدرسة الماديّة عن وضع الحقوق.

فقبل أن تحكم المدرسة الماديّة بأن من حق الطفل ألا يُعلّم المبادئ الدينيّة، لا بد أن تحدد أولًا ما هو الميزان في تحديد الحق، وهي مسألة مهمّة يُتعرّض لها في مختلف العلوم الإنسانيّة، فعندما يقول قائل: إن من حق الإنسان أن يأكل لحم الحيوان، أو أن من حق الغابات أن يُحافظ عليها، أو أن السجين يجب ألا يُعذب، فإننا نسأله من الذي أعطى هذه الحقوق ووضعها؟ ومن هو المخوّل في وضع الحقوق وتحديدها؟ وما هو المناط في اعتبار الشيء حقًا أو عدم اعتباره؟

ولهذا، فإنَّنا نقول: إنّ المدرسة الماديّة عاجزة عن وضع لائحة للحقوق، لعدة مبررات:

المبرر الأول: النظرة الماديّة للإنسان.

ولهذه النظرة عدّة شواهد:

الشاهد الأول: عندما نرجع لـ (فرانسيس فوكوياما-Francis Fukuyama) في كتابه (نهاية التاريخ)، فإنّه يقول: بناءً على التفسير المادي للحياة، فإن الحياة طبيعة بلا هدف، وبما أنّ الإنسان جزء من الطبيعيّة، فإنّه كتلة ماديّة لا مائز له عن غيره من الحيوانات، وإذا لم يوجد فارق جوهري بين الإنسان والحيوان، فإن فوكوياما يتساءل: على أي أساس يكون من حق الإنسان ألا يقتل وليس من حق الحيوان ذلك؟ فكما أن للإنسان حقًا في البقاء، فإن من حق الفيروسات الضارّة والطفيليات المعوية أن تعيش كذلك، لأن لها حقوقًا مساوية لحقوق الإنسان [١١٠].

الشاهد الثاني: أن الإنسان -عند بعض الماديين- هو مجموعة انفعالات، كالفرح والخوف والغضب والألم والطموح، ولذا فإنّه لا يمكن ضبط هذا الإنسان بلائحة حقوق، لأنّه مثل الحيوان لا يمكن ضبطه إلا بالقوّة.

الشاهد الثالث: هنالك اتجاه رائج بين الماديّين ينكر الإرادة الحرّة كما فعل سام هاريس في كتابه (وهم الإرادة الحرّة)، وإذا كان الإنسان كذلك فلا جدوى لوضع لائحة الحقوق والقيم، لأن وضع لائحة حقوق يلزم منه التسليم بأنّ للإنسان القدرة على الالتزام بهذه اللائحة والقدرة على تركها.

[١١٠] كتاب نهاية التاريخ، ترجمة حسين أحمد أمين، ص٢٥٩-٢٦٠.

المبرر الثاني: عدم موثوقيّة العقد الاجتماعي.

إن الخيار الوحيد الموجود أمام المدرسة الماديّة هو وضع لائحة حقوق عبر عقد اجتماعي، ولكننا نرى أن ذلك لا يجدي، لعدّة أمور:

الأمر الأول: ما ذكره (بيتر هيتشنز-Peter Hitchens): من أنّه لو ادّعى أحدٌ أنّ بالإمكان وضع لائحة حقوق عبر عقد اجتماعي -كما ذكر روسو أنّه يمكن الحفاظ على السلم الاجتماعي عبر عقد اجتماعي- فإن هذا لا يفيد لأن العقد البشري لا يبقى صامدًا، فهو معرّض للانهيار نتيجة نزوات بشرية، أو ضغط حكومي، أو فوضى شعبيّة، أو إعلام مضاد، بينما الذي يمكن أن يبقى صامدًا هو العقد الإلهي، أي لائحة حقوق إلهية، وإلّا فيرد السؤال: ما الذي يلزم الإنسان بالوفاء بالعقد الاجتماعي؟ وهذا يعني أنّنا نحتاج في ذلك قانونًا يقرر لنا أن الوفاء بالعقد حق، وأن خلف العقد ظلم[111].

الأمر الثاني: صعوبة التزام الإنسان بالحقوق في الحالات الحرجة، فعندما يكون هنالك فقير في حالة حرجة مع كونه قادرًا على السرقة دون أن تقع عليه عقوبة أو يترتب على فعله ضرر، فما الذي يلزمه بترك السرقة في هذه الحالة؟ إنَّ الإيمان بالله وبيوم الحساب ما لم يتحقّق فلن تجد مُلزمًا للفقير للالتزام بالأمانة حتى في الحالات الحرجة.

الأمر الثالث: إنّ هنالك نقطة لا بد من الالتفات إليها، وهي أن الأخلاق على نوعين: عامة وخاصة، فأمّا العامّة فهي كالعدل والصدق والأمانة، وأمّا الخاصة فهي كالتضحية والإيثار والفداء، وبالتالي فإنّ التزام الناس بالأخلاق العامة في الحالات الاعتيادية قد يكون واضحًا، ولكن ما الذي يلزم الناس بالصنف الثاني من الأخلاق؟ فما الذي يحرك الطبيب لكي يزج نفسه

---

[١١١] راجع كتاب (The Rage Against God)، ص١٠٤.

في الأجواء المحفوفة بالأمراض المعدية لكي يدفع عن المجتمع الوباء؟ وما الذي يدفع بالإنسان لأن يتبرّع بإحدى كليتيه لمن يحتاج لها؟ وما الذي يلزم الجندي بأن يقاتل حتى الموت من أجل وطنه؟ إن فعل الطبيب والجندي يعتبر إيثارًا وتضحية، وإذا وقفنا على رؤية المدرسة المادّية فقط فسيزول هذا الصنف من الأخلاق[١١٢].

ومن هنا نقول: إنّ المدرسة المادّية ليست قادرة على وضع لائحة حقوق تفصيليّة مستوعبة لكلّ آفاق الحياة الإنسانيّة، بينما المدرسة الدينية قادرة على ذلك، لأنّها تحمل فلسفة شموليّة للحياة، فالكون له هدف، وهو وضعه أداة لتكامل الإنسان، والإنسان له هدف وهو إقامة الحضارة العادلة على أساس خلافة الإنسان في الكون، وهو الهدف الذي تجده واضحًا في القرآن الكريم: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾.

فمن حق الأرض أن تُعمر بالحضارة، وهذه الحضارة يجب أن تكون عادلة، فالقرآن يقول: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾، كما أنَّ هذه

---

[١١٢] في الواقع، إن نظرة المدرسة المادّية للكون بأنّه مادي محض، فلا وجود لما سوى المادة كوجود الله مثلًا، ونظرتها للإنسان كنتاج محض للتطور والانتخاب الطبيعي، إنّ هاتين النظرتين مجتمعتين تولد إشكاليتين:

الإشكاليّة الأولى: عدم وجود توافق وتلاؤم بين النظرة المادية للعالم والقانون الأخلاقي الملزم، فلماذا نلتزم بالأخلاق إذا فهمنا الأخلاق على أنّها ظاهرة نشأت تلقائيا خلال تطوّر الإنسان؟ فتكون الأخلاق مجرد تكيف أعطى المتّصفين بها قيمة إيجابية ساعدتهم على البقاء في بيئتهم، كما هي نظرة أبو علم الأحياء الاجتماعية (Sociobiology) عالم الأحياء (إدوارد ويلسون-Edward O. Wilson)، راجع بحث الأخلاق التطورية (Evolutionary ethics) في الموسوعة الفلسفية المحكّمة.(Internet Encyclopedia of Philosophy)

الإشكالية الثانية: ما أشار له الفيلسوف المعاصر (ألفان بلانتينغا-Alvin Plantinga) من أنه إذا نظرنا للكون نظرة مادية، وللإنسان على أنّه نشأ من خلال تغيّر تدريجي بفعل قوى طبيعية كالانتخاب الطبيعي والطفرات، فإن ذلك يهدم الثقة بالعقل وبأنّه أداة للوصول للحقيقة، وذلك لأن أجزاء الإنسان وأعضاءه بما فيها دماغه، لم تأت إلا لأنّها تساعد الإنسان على البقاء والتكيف في بيئته، وعليه: فإن الدماغ تطوّر لتلبية متطلبات بقاء الإنسان، وليس للوصول للحقيقة، وهذا يهدم الثقة بالأفكار والاعتقادات التي يتوصّل لها الدماغ، إذ أن كون الفكرة تساعد الإنسان على البقاء لا يعني بالضرورة أنّها مطابقة للواقع.

الحضارة لا تقوم على أساس العقل البشريّ وحده، بل على أساس أن الإنسان خليفة لله: ﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ۖ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَأَنفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ﴾.

إذن القرآن حدد فلسفة للحياة وهو إقامة الحضارة العادلة على أساس خلافة الإنسان لله، وعليه: فإن مقياس الحق في المدرسة الدينية: كل عمل يسهم في بناء الحضارة العادلة على أساس خلافة الإنسان فهو حق من الحقوق، ولذلك فبما أن تعليم الطفل المبادئ الدينية عمل يسهم في بناء الحضارة العادلة على أساس خلافة الإنسان لله في الكون، فإن ذلك حق للطفل وحق لأبويه.

المنطلق الثاني: فطرية الدين.

لو لم يكن الدين فطريًّا، لكان تعليم طفلك الدين خلاف فطرته، فيكون بذلك عُنفًا وإيذاءً، وأما لو كان الدين فطريًّا، فإن تعليم الدين يكون ترسيخًا وتكاملًا للفطرة، وهذا ما نحن بصدد إثباته في هذا المنطلق، وإليك أيها القارئ العزيز بعض الأبحاث العلميّة التي تؤيّد فكرة فطرية الدين:

المؤيّد الأوّل: من أهمّ الأبحاث العلميّة المرتبطة بمسألة فطريّة الدين، ما طرحه عالم الجينات (دين هامر- Dean H. Hamer)، رئيس وحدة أبحاث الجينات بالمعهد القوميّ للسرطان بالولايات المتّحدة، في كتابه (جين الألوهيّة)[113] الذي أثار ضجّةً وصراعًا في وقته، إذ كتب هذا الكتاب بعد عدّة دراسات في علم النفس، وجينات السلوك، وبيولوجيا الأعصاب، فتوصّل إلى أنَّ الإنسان يرث مجموعةً من الجينات التي تجعله مستعدًّا لتقبّل الألوهية والدين، ومن هذه الجينات الجين المعروف بـ (vesicular monoamine transporter 2)، واختصارًا بـ (VMAT2)، والمقصود من كون فكرة الألوهيّة مسألة استعداد فطريّ هو أنّها لو عُرِضَت على

[113] The God Gene: How Faith Is Hardwired into Our Genes.

طفلٍ لتقبّلها بسرعةٍ، لأنَّ الجينات التي يتكوَّن منها الإنسان تؤهّله لتقبّل هذه الفكرة، وقد علّق دين هامر نفسه على جين الألوهية، فقال: يمكن للمؤمنين بالله أن ينظروا لجين الألوهية كعلامة على براعة الله، وذلك لأن هذا الجين يمثّل طريقة ذكيّة لمساعدة البشر على اعتناق الإيمان بالله »[114].

ولكنَّ مجلة (تايم-Time) ركّزت في شهر أكتوبر من نفس سنة صدور هذا الكتاب – وهي سنة ٢٠٠٤م – في عددها الخامس والعشرين على هذا الموضوع، ونقلت آراء عدّة علماء يرون أنَّ الألوهية ليست استعدادًا فحسب كما قال (هامر)، بل هي شعورٌ، بمعنى أنَّ الإنسان يولَد وعنده شعورٌ فعليٌّ بوجود إله، وليست المسألة مسألة جين مستعدٍّ لتقبّل فكرة الألوهية فقط. وعلى كلا الفرضين توجد بذرةٌ بيولوجيّةٌ في الإنسان ترشده إلى أنَّ هناك إلهًا، إمّا على نحو الشعور الفعليّ، أو على نحو التقبّل والاستعداد.

المؤيّد الثاني: قامت جامعة أكسفورد بعمل بحث إحصائي استمر لمدة ثلاث سنوات، وضم هذا البحث ٥٧ أكاديميًّا من عشرين دولة ذات مجتمعات متنوعة دينيًّا وثقافيًّا قاموا بـ ٤٠ دراسة منفصلة، وكان من المشرفين على البحث: الدكتور (جوستين باريت-Justin Barrett)، والهدف من هذا البحث هو الوصول إلى جواب سؤال محدد، وهو: هل الدين فطريّ؟ وكانت النتيجة هي أن الإنسان وُلِدَ ولديه استعداد فطري بأن يعتقد بالله وباليوم الآخر»[115].

وبما أن الدين ينسجم مع الفطرة والغريزة، فإن تعليم الطفل المفاهيم الدينية ليس بإيذاء ولا بعنف، بل هو ترسيخ وتكامل لشخصية الطفل لما هو مدفون وكامن في فطرته.

---

[114] Geneticist claims to have found ‘God gene’ in humans, The Washington Times.

[115] Humans 'predisposed' to believe in gods and the afterlife, Science Daily.

المنطلق الثالث: الدين يجيب على الأسئلة الفطرية.

إن الدين يجيب على أسئلة طبيعيّة تطرأ على كل إنسان من قبيل: كيف جِئتُ للحياة؟ وإلى أين سأمضي؟ وهل هنالك حياة أخرى أم لا؟ وإجابات هذه الأسئلة إنّما قدّمها الدين، بينما لم تقم المدرسة الماديّة بذلك، فعندما نقول: علينا أن نعلّم الطفل الدين، فإن ذلك يعني أنّ علينا أن نجيب على أسئلته الطبيعيّة، فإذا سأل هذا الطفل عن إجابات هذه الأسئلة الطبيعية، فما هو المفترض عمله برؤية دوكنز؟ هل نقول له: سنجيب على أسئلتك إذا كبرت؟! إنَّ هذا تعطيلٌ لفكره وتقييدٌ لانطلاقة عقله، أم نجيبه على خلاف الحقيقة؟! وهو تشويهٌ لمعلوماته.

المنطلق الرابع: صيانة شخصية الطفل.

حتى لو لم نسلّم بأن المبادئ الدينية فطرية، فإننا يمكن أن نثبت أهمية تعليم الطفل المبادئ الدينيّة من طريق آخر، وهو: إن العقل يقول: من حق الأبوين صيانة شخصية الطفل عن التحول إلى شخصيّة مشوّهة ومريضة وإجراميّة، فإن كل المواثيق تشير إلى أن على الوالد تعليم ابنه مبادئ من قبيل: ضرورة الالتزام بالنظام، وضرورة السلم الاجتماعي، وضرورة الحفاظ على البيئة، وضرورة احترام الآخرين، وأهمية التعليم، وأهمية لغة المحبة والمودة بين الناس، وذلك صيانة له، ومن نفس المنطلق تأتي ضرورة تعليم الطفل المبادئ الدينية، فإن تعليمه ذلك صيانة لشخصيته، فإن الدين رادعٌ عن الكذب والظلم والخيانة والغش، فبتعليم الطفل نسهم في صيانة شخصيته عن التحول إلى شخصية مريضة أو إجراميّة.

وعندما نرجع إلى اتفاقية حقوق الطفل الصادرة عن الجمعية العامة للأمم المتحدة بتاريخ ٢ سبتمبر عام ١٩٩٠، فإننا نجد في المادة الرابعة عشر ما يؤكّد ما ذكرناه: (تحترم الدول

الأطراف حقوق وواجبات الوالدين وكذلك تبعًا للحالة: الأوصياء القانونيين عليه، في توجيه الطفل في ممارسة حقه بطريقة تنسجم مع قدرات الطفل المتطورة)، وفي المادة ٢٩ نجد ما نصّه: (توافق الدول الأطراف على أن يكون تعليم الطفل موجّهًا نحو تنمية احترام ذوي الطفل وهويته الثقافية ولغته وقيمه الخاصة، والقيم الوطنية للبلد الذي يعيش فيه)، وأمّا في المادة ٣٠ نجد هذا البند: (في الدول التي توجد فيها أقليات إثنية أو دينية أو لغوية أو أشخاص من السكان الأصليين، لا يجوز حرمان الطفل المنتمي لتلك الأقليات أو لأولئك السكان من الحق في أن يتمتع مع بقية أفراد المجموعة بثقافته، أو الإجهار بدينه وممارسة شعائره، أو استعمال لغته).

وفي العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنيّة والسياسيّة الصادر عن الجمعيّة العامّة للأمم المتحدة، وبالتحديد في المادّة ١٨، ذُكِر ما نصّه: (تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد باحترام حريّة الآباء -أو الأوصياء عند وجودهم- في تأمين تربية أولادهم دينيًّا وخُلقيًّا وفق قناعاتهم الخاصّة).



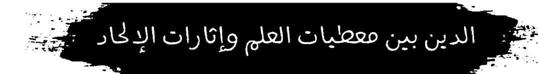
الوقفة الخامسة: هل الاعتقاد بالمعاجز والخوارق يخالف المنطق العقلي؟

قد يجد الإنسان في نفسه نفورًا من القبول بالمعاجز، كالتي ذكرها القرآن الكريم، فدوكنز يقول: (القرن التاسع عشر هو آخر وقت كان يستطيع فيه الشخص المتعلم أن يعترف بإيمانه بالمعجزات كحمل العذراء [يعني حمل السيدة مريم من النبي عيسى] بدون إحراج، وعندما يحرجون فإن الكثير من المثقفين المسيحيين مخلصون لدرجة أنهم لا يستطيعون نفي حمل العذراء أو القيامة، ولكن ما يحرجهم هو أن المنطق العقلي يرى بأن ذلك غير معقول) [١١٦]، لذا لا بد من تسليط الضوء على المعجزة لتُفهم بشكل أدق، وذلك من خلال الحديث عن السبب من وراء المعجزة، هل هو سبب مادّي أو غيبي؟ وهناك اتجاهان في علم الكلام للجواب على هذا السؤال:

الاتجاه الأول: سبب المعجزة مادي.

وبناءً على هذا الاتجاه في فهم المعجزة، فإنَّ عيسى عليه السلام لم يوجد طيرًا من الطين بسبب غيبي، بل بأسباب مادية بحتة، أي أنّ عيسى نقل خلية الحياة من طير حي إلى هذا الطين فأصبح طيرًا، فهذا الاتجاه يرى أنّ الله عز وجل أطلع عيسى على الأسباب المادية التي من خلالها يمكن أن يصبح الطين طيرًا، وأطلعه على الأسباب المادية التي من خلالها يمكن إبراء الأكمه والأبرص وطي

[١١٦] كتاب وهم الإله لريشارد دوكنز، ترجمة بسام البغدادي، الطبعة الثانية، ص١٥٩.



الأرض، وغيرها من المعاجز، فمسألة الإعجاز ترجع إلى قضية علمية مطوية، وليس إلى قضية غيبية.

والأمر نفسه في قضية آصف بن برخيا، فالقرآن يحدثنا عن قصة سليمان مع وزيره آصف، ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ * قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ * قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾، والمنبّه في هذا السياق على أنّ قضيّة الإعجاز قضيّة علمية هي هذه الآية: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾.

والمقصود بالكتاب هنا هو الكتاب التكويني، وهو الكتاب الجامع لأسرار الكون وقضايا عالم المادّة، فإنَّ لكلّ عالم مركز معلومات تتحقّق إدارة ذلك العالم من خلاله، فعالم المادّة الذي نعيش فيه له مركز معلومات يختزن كلّ الحوادث الواقعة ويضمّ كلّ أسرار الوجود وسبل الحياة، وقد عبّر عنه القرآن بالكرسي ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ﴾، وللعالم الأوسع من عالم الادة المشتمل على عوالم أخرى للعقول والنفوس مركز معلومات أوسع، منه تنطلق إدارة الكون، وهو المعبَّر عنه بالعرش، كما في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، كما أنَّ المركز المعلوماتيّ لجميع عوالم الوجود هو المعبَّر عنه بأمّ الكتاب واللوح المحفوظ.

والملخَّص: إنَّ هنالك كتابًا تشريعيًا وهو القرآن، ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾، وكتابًا تكوينيًا، كما في قوله تبارك وتعالى: ﴿يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾، ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ﴾، أي عنده معرفة بأسرار الحياة وبأسرار الوجود استقاها من مصدرها، وهو آصف بن برخيا، فاستخدم هذه الأسرار والأسباب المادية، ليأتي بعرش بلقيس من اليمن إلى فلسطين.

ويُستدلّ على هذا الاتجاه بالعقل والنقل، أما بالعقل: فالمعجزة حدث مادي، حيث أن وجود طير من الطين قضية مادية، ولكل مسبَّب سببٌ من سنخه كما تنص قاعدة السنخية، فبما أنّ المسبَّب -وهو وجود طير من طين- مادي إذن السبب مادي.

وأما من ناحية النقل: فظاهر مجموعة من الآيات أنّ كل شيء مادي له قدر معيّن لا يخرج عنه، قال تبارك وتعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللهَّ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهَّ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللهَّ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللهُّ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾، أي جعل له حدودًا مادية لا يتعدّاها، وقال تبارك وتعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾، وقال تبارك وتعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾، إذن كل شيء له حدود، ومن حدوده المادية أنّ سببه مادي، فبما أنّ المعجزة شيء مادي فسببها مادي.

وعليه: فإنَّ ما تميّز به النبي عيسى عن غيره هو أنّه اطّلع على بعض أسرار المادة، وكيفية استخدام الأسباب إلى أن وصل إلى النتيجة، وغيره لم يطلع على ذلك، فباب الإعجاز يرجع إلى نوع من العلم بدقائق فيزياء الكون وأنظمة الطبيعة، وليس لأمر غيبيّ خفيّ.

ولكن قد يُقال: إذا كان الأمر هكذا، فمن الممكن أن يتقدّم العلم غدًا، فيستطيع العلماء أن ينقلوا خلية الحياة من طير حي إلى طير طيني، فتصبح معجزة عيسى حينها شيئًا عاديًا، أو أن يقدر العلم على اختراع وسائل نقل شبيهة بما قام به آصف بن برخيا، أي نقل عرش من منطقة إلى منطقة بعيدة في قرابة ثانية واحدة، إذن سوف يصبح الإعجاز أمرًا نسبيًا، بمعنى أنّ ما صنعه النبي عيسى كان معجزة بالنسبة إلى زمانه لا بالنسبة لكلّ زمان، فإذا تمكّن العلم من ذلك فسوف يخرج الإعجاز عن كونه معجزة.

ولكن ينبغي الالتفات إلى أن هنالك فرقًا بين الطريق العلمي والطريق الإعجازي، فحتى لو وصل العلم إلى جعل الطين طيرًا، إلّا أنّ الطريق العلمي طريق تدريجيٌّ مبنيٌّ على مراحل من العمل والتخطيط، ومع ذلك قد يُصيب ويخطئ، أمّا الطريق الإعجازي فإنّه وإن كان مادّيًا إلا أنّه طريق دفعي يقع لحظة طلبه، وهو يصيب ولا يُخطئ.

الاتجاه الثاني: سبب المعجزة غيبي.

والمتبنون لهذا الاتجاه يرون أن الإعجاز لا ينشأ عن سبب مادي، بل ينشأ عن سبب غيبي، وإن كانت المعجزة أمرًا ماديًا، بمعنى أنّ سبب الإعجاز هو أمر ملكوتي، وهو الاتصال الروحي من النفس النبوية القدسية بعالم الغيب بإرادة فانية في أمر الله هي العلة والسبب في ولادة المعجزة.

وفلسفة ذلك أنّه ما من موجود في الكون إلا وله عنصران: عنصر مادي يسمّى بالعنصر الملكي، وهو الرابط بين الموجودات وبين عالم المادة، وعنصر تجريدي يسمّى بالعنصر الملكوتي، يمثل الرابط بينه وبين إرادة الخالق تعالى، يعبّر عنه القرآن بالأمر، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾، وقوله: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾، كما أشار القرآن الكريم لكلا العنصرين بقوله: ﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾.

وبالتالي فهذا المسبّب الذي أنت تعتبره ماديًا ليس ماديًا محضًا، فولادة الطير من الطين ليس أمرًا ماديًا محضًا، بل له عنصر ملكي، وهو أبعاده الثلاثة وخلاياه وأعضاؤه، وله عنصر تجريدي، وهو شرار الحياة ونبعها، وهذا أمر ملكوتي، ولأنه متضمنٌ لعنصر ملكوتي، فيمكن أن يؤثر فيه سبب غيبي وليس سببًا ماديًا، وذلك السبب الغيبي هو اتصال النفس القدسية للنبي أو الإمام بالله تبارك وتعالى. وبكلا الاتجاهين تكون المعجزة موافقة للعقل لا مُخالفة له.

الوقفة السادسة: ماذا قدّم الدين من إنجازات للإنسانيّة؟

نجد اليوم أن العديد من أقطاب المدرسة المادية يحاولون أن يقللوا من الدور الحضاري للدين، ومنهم دوكنز كما في كتاب وهم الإله إذ يقول: (إن عدم استطاعة الدين تقديم أي شيء آخر للإنسانية لا يعطيه الحق بأن يملي علينا كيف نتصرف) [١١٧]، فقد تساءل في هذا الموضع عن الإنجازات الحضارية التي أبدعها الدين للمجتمع البشري، والسؤال يتكرّر لدى كثيرين، وهو: عندما نقارن بين المجتمعات الدينية والمجتمعات العلمانية، نجد أن المجتمعات الدينية متقاتلة ومتحاربة تدمر الحياة وتنسف الحضارة، بينما المجتمعات العلمانية تقدس الحضارة وتحترم الحياة، وتعيش الازدهار في مجال العلم والتكنولوجيا، إذن فهذا يكشف عن أن دين هو مصدر التخلّف!

والجواب: إنَّ المدرسة الدينية ترسّخ الموقع الحضاري للدين من خلال أمرين:

الأمر الأول: ما هو الدين؟

فعندما نتساءل عن الإنجازات التي قدمها الدين، فلا بد أن نتساءل عن ماهية الدين أولًا لنعرف الإنجازات المناسبة للدين والمنسجمة مع حقيقته، فإن الدين حركة فاعلة تبني الحياة كما ذكر القرآن الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا للهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾، وذلك

[١١٧] كتاب وهم الإله لريشارد دوكنز، ترجمة بسام البغدادي، الطبعة الثانية، ص٥٩.

لأن الدين يطرح فلسفة عامة للحياة، تشمل رؤية وجودية واقتصادية وقيمية، وهذا ما يجعل الدين حركة بناء للمجتمع البشري، ونحن هنا سنتناول هذه الفلسفات كلٌ على حدة:

الفلسفة الوجوديّة

ذكر أنتوني فلو في كتابه (هناك إله) أن هنالك فرقًا بين منطق العلم ومنطق الفلسفة، فالعلم يركّز على الكيفية، بينما تركّز الفلسفة على العلّية والغائية، فالعلم يبحث عن كيفية العلاقة بين جسيمين تحت الذرية، وأما الفلسفة فإنّها تركّز على مصدر هذه العلاقة والغاية منها، وبما أن الدين فلسفة للحياة، فإنه يركز على أسئلة غائيّة تتبادر إلى ذهن كل إنسان عن هذه الحياة وهي: ما هو المبدأ الذي جاء بنا إلى الحياة؟ وما هو المنتهى الذي ننتهي إليه؟ وما هو المسار الوسط الذي يربط بين المبدأ والمنتهى؟ فهذه الأسئلة الطبيعية التي تطرأ على الإنسان لا يمكن للعلم أن يجيب عنها، لأنها خارج مجاله، حيث إنّ مجاله البحث عن الكيفية لا العلية والغائية، وأما الدين فلكونه فلسفة للحياة، فإنّه يقدّم الأجوبة الشافية لهذه الأسئلة.

الفلسفة الاقتصاديّة

لا يوجد فكر أيديولوجي إلا وله نظرة اقتصادية، لأن الاقتصاد عصب الحضارة، ومن هنا فالدين يمتلك مذهبًا اقتصاديًا له ركائز محددة، فعندما نأتي إلى صلة الإنتاج بالتوزيع، ونقارن بين الاتجاه الرأسمالي المادي والاتجاه الديني، فإننا نجد الأول لكونه اتجاهًا ماديًّا يرى الإنسان كتلة مادية، ولذا فهو يفصل الإنتاج عن التوزيع، ويعتبر تنمية الثروة هدفًا بحد ذاته، لأنّ تنمية الإنتاج تحقق الرخاء والحياة المرفهة للإنسان، بينما الاتجاه الديني يرى تنمية الثروة وسيلة لتفجير طاقات الأيدي العاملة وانبثاق مواهبها وليس هدفًا بحد ذاته، ولذلك فإنَّ الثروة المكتنزة تعتبر تخلفًا لا حضارة.

ومن أجل توضيح هذه النقطة، نقول: إنَّ علم النفس يقرّر أن للإنسان عدّة احتياجات، منها ما هو أولي كحاجة الإنسان للطعام وحاجته للحب والحنان، ومنها ما هو ثانوي كحاجته للتعليم، وتأتي حاجة الإنسان للعمل ضمن النوع الأول، فحاجة الإنسان للعمل لا تكون لكسب الأموال فحسب، بل هي حاجة أولية، وذلك لأن العمل يحرّك أنشطة ثلاثة: عقلي، وروحي، وبدني، فعندما تخرج لتسقي حديقة منزلك فإنّك تقوم بنشاط عقلي لتخطط كيفية السقي، وبنشاط بدني لتحريك الجسم، وبنشاط روحي لأن الروح تشعر بالطمأنينة والاستقرار إذا رأت حركة فاعلة في حياتها ومسارها، ولذا لا يمكن الاستغناء عن العمل.

ومن هنا نجد الاتجاه الاقتصادي الديني يركز على لغة العمل، فقد روي أن الرسول الأعظم ﷺ رأى رجلًا يعمل، فقبّل يده، وقال: "طلب الحلال فريضة على كل مسلم"، وروي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه سمع أن رجلًا ترك العمل وتفرّغ للعبادة، وأنه هنالك من يقوته ويصرف عليه، فقال: "والله للذي يقوته أشد عبادة منه" [١١٨]، وكان الإمام الباقر عليه السلام كهلًا وبدينًا، ولكن ذلك لم يكن حاجزًا يمنعه عن العمل، فقد كان يتكئ على غلامين ويحرث الأرض، فرآه رجل وقال: أنت شيخ من بني هاشم! وأنت في حر الظهيرة تطلب الدنيا! فلو جاءك الموت في هذه الحالة فما هو عذرك؟! فأجابه الإمام الباقر عليه السلام: "لو جاءني الموت وأنا على هذه الحال، جاءني وأنا في طاعة من طاعات الله عز وجل أكف بها نفسي وعيالي عنك وعن الناس" [١١٩].

---

[١١٨] كتاب الكافي، طبعة دار الكتب الإسلاميّة، الجزء الخامس، ص٧٨.

[١١٩] كتاب تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي، طبعة دار الكتب الإسلاميّة، الجزء السادس، ص٣٢٥.

الفلسفة القيمية

هنالك مدارس ثلاث في تحليل القيم والمثل:

المدرسة الأولى: ترى أن الميزان في القيم هو الطبع البشري، فما يألفه الطبع البشري فهو حسن، وما ينفر منه فهو قبيح، فالطبع البشري يألف مساعدة اليتيم ولذا فهو عمل حسن، بينما ينفر من تعذيب الحيوان مما يجعله فعلًا قبيحًا.

المدرسة الثانية: ترى أن المدار على المثوبة والعقوبة، فما يعاقب عليه المجتمع البشري يكون عملًا قبيحًا، وما يثيب عليه يكون عملًا حسنًا.

المدرسة الثالثة: وهي المدرسة الدينية، ولها معيار آخر في تقويم العمل، وهو أن كل عمل يدخل في كمال شخصية الإنسان هو عمل حسن، وكل عمل يسهم في نقص شخصية الإنسان هو عمل قبيح، ودخالة العمل في كمال الإنسان إنّما يكون بتوفّره على عنصرين: الحسن الفاعلي والحسن الفعلي، والمراد بالحسن الفاعلي: المقاصد النبيلة التي تختزنها النفس الإنسانية، والمراد بالحسن الفعلي: ما يتركه العمل من آثار حيوية في بناء الحياة الاجتماعية، فمثلًا: عملية التضحية والإيثار والإحسان تتضمن حسنًا فاعليًا، وهو تطهير الروح من الأنانية والاستئثار وتربيتها على العطاء بلا مقابل، وتتضمن حسنًا فعليًا، وهو الآثار الاجتماعية والحضارية التي يؤدّيها التعاون والإيثار وتبادل الخبرة.

وهذه الفلسفة القيمية للدين مبنية على الفلسفة الوجودية للدين، فكما أن الدين يرى قوام الحياة بعناصر ثلاثة: مبدأ، ومنتهى، وحلقة وصل بين المبدأ والمنتهى، فإن القيم الأخلاقية مربوطة بهذه العناصر الثلاثة، بمعنى أن أي عمل يسهم في تقوية ارتباط الإنسان بمبدئه ومنتهاه، بحيث

يكون هو حلقة الوصل بين المبدأ والمنتهى، فهو عمل حسن، وكل عمل يسهم في نقص ارتباط الإنسان بمبدئه ومنتهاه فهو عمل سيِّئ.

وتوضيح ذلك: إنَّ الصدق والإخلاص مثلًا بما يجسّده من كمال فاعلي وفعلي يصبح مظهرًا لكمال الخالق عزَّ وجلَّ، وهو بذلك يحقّق الارتباط بالمبدأ تعالى، وكذلك بما يتضمّنه من الإحساس بالمسؤولية تجاه المجتمع يحقّق الارتباط بالمنتهى، ونتيجة ذلك فهو بجوهره حلقة الوصل بين المبدأ والمنتهى، إذن فكمال شخصية الإنسان يكون بارتباط الإنسان بمبدئه ومنتهاه [١٢٠].

وعليه: فلا معنى لأن يسأل: ماذا قدم الدين للبشرية؟ لأن الدين يقدم فلسفة للحياة تبتني على الفلسفات الثلاث الآنفة الذكر.

الأمر الثاني: التاريخ الحضاري للدين.

هنالك تجاهل من بعض الأقلام للدور الحضاري للدين، وكأن الدين لم يمر بحضارة وليس له تاريخ، بل هو نزعة صحراوية بدوية لم يُكْتَب لها تاريخ ولم تُرْسَم لها حضارة، ولكن إذا رجعنا للأقلام المنصفة التي تتحدث عن التاريخ الحضاري للدين، فسوف نجد أن الدين لم يكن

١٢٠ لا يوجد شك في أنّ الإسلام قد ساهم في دفع عجلة الحضارة نحو القيم الإنسانية العليا، فبمراجعة تاريخ العرب قبل الإسلام اعتمادًا على كتاب المؤرّخ العراقي الدكتور جواد علي (مُفصّل تاريخ العرب قبل الإسلام)، نجد أنّهم كانوا: (أ) يرون أن الدماء أقسام ومراتب فإذا قتل الوضيعُ أو العبدُ شريفًا لم يُقبل بقتل القاتل فحسب، بل على عائلة المقتول البحث عن شخص بنفس مكانة المقتول من عشيرة القاتل حتى يُقتل ويُغسل بذلك دم الشريف المقتول. (ب) وبنفس المبدأ كانت تُحسب الديات، فدية الملك تقع في القمة، ثم تليها في الثمن دية الأشراف كل بحسب منزلته، وأخيراً دية المغمورين فتكون أقلها ثمنًا. (ج) ومبدأ تفاوت الدرجات والمراتب كان يسري أيضًا في التزويج، فلم يكن من المقبول تزويج المرأة من رجل دونها في الشرف كغير العرب (راجع الكتاب المذكور ج٤، ص٥٤٢-٥٤٣)، (د) وكان الحق عندهم مرادفًا للقوة، ولمّا كان الرجل أقوى من المرأة، فإنّه سلب بعض حقوقها، فمنعها الميراث واختصه بالذكور. (هـ) وشرع زواج البدل والشغار، ويشترك الاثنان في أنهما لا يكونان بمهر بل بتبادل النساء، كأن يبادل الزوجان زوجتيهما، أو الأبوان ابنتيهما (نفس المصدر، ج٥، ص٤٨٥) (ز) وكانت ولاية الأب على أبنائه مطلقة، فله أن يرهن ابنه مقابل دينٍ عليه، وكان العمل الشنيع وهو وأد البنات -دفنهم أحياءً للتخلص منهم- منطلقًا من هذا المنطلق (نفس المصدر، ج٥، ص٤٩١).

عبادة فقط بل كان تاريخًا وحضارة شامخة، ومن هذه الكتب: (كتاب الروّاد، العصر الذهبي للعلوم العربية) لبروفسور الفيزياء النظرية جيم الخليلي، ومن ضمن ما ذكره [١٢١]:

- عالم الاقتصاد جوزف شومبتر قام بدراسة تاريخ النظرية الاقتصادية منذ أيام أرسطو، ليبحث عمّن هو أبو العلم الاقتصادي، فالمشهور هو أنه هو آدم سميث، ولكن أبحاث هذا العالم قادته إلى أن الأجدر لهذا الوصف هو بلا شك ابن خلدون، فهو أول من تحدث في أصول الاقتصاد قبل كتابتها من قبل علماء الغرب، إذ هو أول من قال بضرورة تقسيم العمل قبل آدم سميث، وتحدث عن قيمة العمل قبل ديفيد ريكاردو، وعن نظرية السكان قبل توماس مالتوس، وعن دور الدولة في الاقتصاد قبل جون مانيارد كينز.
- المشهور أن أول عالم اكتشف الدورة الدموية في الإنسان هو وليام هارفي في عام ١٦١٦ م، ولكن بالبحث في مكتبات برلين اكتشف أن أول من تحدث عن ذلك هو ابن النفيس.
- يُزعم أن المنهج العلمي الحديث لم يظهر إلا على يد فرانسيس بيكون في كتابه (المنهج الجديد)، ولكن الصحيح أنه سبقه على ذلك ابن الهيثم والرازي والبيروني بكثير.

---

١٢١ وهنالك بُعدٌ آخر للحضارة الإسلامية وهو الفنون والعمارة الإسلامية، والتي يمكن الاطلاع على نماذج منها عن طريق زيارة المتاحف العالمية التي تخصص قاعة للحضارة الإسلامية، كالمتحف البريطاني في لندن، ومتحف اللوفر في باريس، وقد كُتب عند مدخل قاعة المتحف البريطاني: (إن الآثار المعروضة في هذه القاعة تتراوح تواريخها من أواخر القرن الأول الهجري لغاية الزمن الحاضر، وتوحي بعمق وثراء الحضارة الإسلامية من أقصى غربها في الأندلس إلى أقصى شرقها في الصين).

ويمكن الاستفادة أيضًا من كتاب (تأثير الإسلام في أوربا العصور الوسطى) للدكتور وليام مونتغمري، والذي تُرجم حديثًا في عام ٢٠١٦، يقول فيه:

- في خلال خمسة عقود من عام ٨٠٠م إلى عام ١٣٠٠م حفظت الكتابات الطبية العربية بواسطة سبعين كتاب عربي كان أغلب كتابها من المسلمين، وكان كتاب القانون في الطب لابن سينا كتابًا أساسيًا في تعليم الطب في أوربا حتى القرن السادس عشر، وقد ترجم وشرح بعدة لغات منها اللاتينية والعبرية.
- إن العرب هم مؤسسو علم الحساب وهم من جعل الجبر علمًا دقيقًا، وهم من أسس الهندسة التحليلة وعلم الهندسات المستوية والكروية، وعلوم لم توجد عن اليونانيين.

ومجلة عالم المعرفة خصّصت جزأين في عام ٢٠١٧ بعنوان (حكمة الشرق وعلومه: دراسة العربية في إنجلترا في القرن السابع عشر)، من تأليف جيرالد جيمس تومر.

وهنالك إثارة عادة ما تُثار فيها يتعلق بالإنجازات الحضارية للإسلام: وهي أن أصحاب هذه الإنجازات لم يكن لديهم انتماء حقيقي للإسلام، بل قد حوربوا من قبل المجتمعات الإسلامية آن ذاك، إذ كانوا -حسب المستشكل- حفنة من الملحدين والزنادقة، فكيف يُفتخر بهم وتُنسب إنجازاتهم للإسلام والمسلمين؟! ولكن الشواهد التاريخية تشير إلى خلاف ذلك تمامًا، وإليك أيّها القارئ العزيز بعضًا منها:

الشاهد الأول: الكيميائي الجهبذ جابر بن حيّان يقول في حق سيده الإمام جعفر الصادق عليه السلام: "وحق سيدي، لولا أن هذه الكتب باسم سيدي -صلوات الله عليه- لما وصلت إلى حرف من ذلك آخر الأبد، لا أنت ولا غيرك إلا في كل برهة عظيمة من الزمن، فاحمد الله الذي أوضح

لك هذه السبيل وأبان لك الحق، إنّه فاعل ما يشاء" [١٢٢]، فهل يُعقل أن يقول مثل هذا الكلام ملحد أو زنديق؟! ولهذا النص نظائره الكثيرة جدًّا، نقل بعضها الدكتور محمد الهاشمي في كتابه (الإمام الصادق ملهم الكيمياء) نقلًا عن رسائل جابر التي نشرها بعض المستشرقين كـ كراورس وهولميارد. وقد ادُّعيَ بأنّ شخصية جابر شخصيّة خياليّة وهميّة لا وجود لها، ومن شواهدهم على هذا الادّعاء هو أن علماء الرجال كالنجاشي لم يذكروا جابر في مصنفاتهم، مما يُشكك في أصل وجود هذه الشخصيّة، ولكن هذا الرأي غير تم، وذلك لأمرين:

الأمر الأول: إن العديد من المصادر قديمةً وحديثة قد تعرّضت إلى جابر بن حيّان، فمثلًا تعرّض له ابن النديم المتوفّى سنة ٣٨٤ هـ في كتابه (الفهرست)[١٢٣]، وقد ذكره كذلك ابن خلكان المتوفى سنة ٦٨٢ هـ في معرض حديثه عن الإمام الصادق عليه السلام، فقال: (وله كلام في صناعة الكيمياء والزجر والفأل، وكان تلميذه أبو موسى جابر بن حيان الصوفي الطرسوسي قد ألّف كتابًا يشمل على ألف ورقة تتضمن رسائل جعفر الصادق وهي خمسمائة رسالة) [١٢٤]، وقد ذكره وأطرى عليه جرجي زيدان في مجلة الهلال، كما أشار إلى قضية تلمذته في المجلة نفسها [١٢٥]، ولا ننسى المواضع الكثيرة التي صرّح فيها جابر بن حيان عن تلمذته على الإمام الصادق عليه السلام في رسائله الكيميائيّة والتي يمكن أن تراجع من كتاب (الإمام الصادق ملهم الكيمياء) وكتب أخرى.

الأمر الثاني: إن كتب الرجال الموجودة لدينا خاصة بترجمة الرواة، وليس كل أصحاب الأئمة عليهم السلام، فإذا لم يروي الشخص رواية عن أهل البيت عليهم السلام فإن كتب الرجال لا تتكفل بالتعرّض له، وهذا لا يختص بجابر، إذ أن جملة من أصحاب الأئمة عليهم السلام لم يُترجموا، فهشام المرقال لم يترجم بعد

١٢٢ كتاب (الإمام الصادق ملهم الكيمياء) للدكتور محمد يحيى الهاشمي، ص١١٦.
١٢٣ كتاب الفهرست لابن النديم، ص٤٩٩.
١٢٤ كتاب وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان، تحقيق الدكتور إحسان عباس، ص٣٢٧.
١٢٥ مجلة الهلال، الجزء الثامن من السنة العاشرة، الخامس من شوال سنة ١٢١٩ هـ.

أنّه يُعد من أجلّ تلاميذ أمير المؤمنين عليه السلام، وبرير بن خضير هو أحد أنصار الإمام الحسين عليه السلام ولكنّه لم يُترجم، وهنالك من أصحاب الإمام الصادق من لم يُذكر في كتب الرجاليين كهارون المكي ويعقوب بن عثيم.

الشاهد الثاني: الشيخ نصير الدين الطوسي صاحب الإسهامات العلمية الهامة والمحورية في علمي الفلك والرياضيات وغيرها هو عالم دين، وشرح كتابه (تجريد الاعتقاد) من المقررات الحوزوية التي لا بد أن يمر عليها طلاب الحوزة إلى يومنا الحاضر.

الشاهد الثالث: ومؤسس علم الجبر الخوارزمي يذكر في مقدمة كتابه الجبر: "الحمد لله على نعمه بما هو أهله من محامده التي بأداء ما افترض منها على من يعبد من خلقه يقع اسم الشكر ويستوجب المزيد،...، بعث محمدًا صلّى الله عليه وآله وسلم بالنبوة،...، فبصّر به من العمى واستنقذ به من الهلكة،...، ألفت من كتاب الجبر والمقابلة كتابًا مختصرًا، حاصرًا للطيف الحساب وجليله، لما يلزم الناس من الحاجة إليه من مواريثهم ووصاياهم، وفي مقاسماتهم وأحكامهم وتجاراتهم،...، وبالله توفيقي في هذا وغيره، عليه توكلت وهو رب العرش العظيم"[١٢٦]، إذن فهو يذكر في هذه القصاصة أن من أسباب التأليف: تسهيل تطبيق الأحكام الشرعية في المواريث والوصايا والتجارة وغيرها، ويتضح من بدايتها أنّه مؤمن بالله وبنبيه الأكرم محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وهذا هو المعروف من سيرته التاريخية.

الشاهد الرابع: وابن النفيس صاحب الإنجازات العلمية كان مدرسًّا للفقه الشافعي، وقد شُهد له بالورع، حتى أنّه في علته الأخيرة التي توفي فيها أشار عليه بعض الأطباء بشرب الخمر لغرض الاستشفاء، فأبى ذلك وقال: "لا ألقى الله تعالى وفي بطني شيء من الخمر"[١٢٧].

---

١٢٦ الجبر والمقابلة للخوارزمي، تحقيق علي مشرفة ومحمد أحمد، ص١٥-١٦.

١٢٧ مقدمة كتاب الرسالة الكاملية لابن النفيس، تحقيق عبد المنعم عمر ص٢٨.

الشاهد الخامس: أما عالم الفلك ابن الشاطر فقد قضى أغلب حياته في رئاسة المؤذنين في مساجد وجوامع دمشق لما يمتلك من خبرة في توقيت الصلوات [١٢٨].

ولا ينحصر الأمر في هذه الأسماء، وإنما هذه هي الأسماء البارزة من العلماء المسلمين، أما بالنسبة لمن اتُهم بالإلحاد والزندقة، فينبغي الالتفات إلى أمرين:

١. إن الرمي بالإلحاد والزندقة كانت بضاعة رائجة آن ذاك، ولم يسلم منها حتى بعض رواة الحديث.

٢. إن نسبة الكتب التي تضمنت محتوًى إلحاديًا إلى أصحابها هو محل إشكال.

ولكن لماذا نحصر الحضارة في الإنجازات المادية؟! فالحضارة كما تعتمد على الإنجازات المادية، فهي تعتمد كذلك على القيم والمثل، وعندما نرجع للدين الإسلامي، نجد أنه يمتلك لائحة حقوقية أوسع مما قدمته المنظمات الحقوقية حتى يومنا هذا، فالدين الإسلامي يجعل حقًا حتى للنطفة في أول لحظة من لحظات وجودها، وإهدار هذه النطفة جريمة وظلم واعتداء، ويرى الإسلام أن للمؤمن حرمة، فليس لك حتى تسيء الظن به، فضلًا عن أن تغتابه أو تظلمه بقول أو فعل أو أن تتبع عوراته وزلاته، بل إن المدرسة الحقوقية للدين تناولت حتى الميت، فلا يجوز نبش قبره أو التصرف في جسده وشؤونه وإن كان القبر ليس ملكه، فإنَّ له كرامة، وهذه الكرامة تبقى حتى بعد موته، يقول جل وعلا: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ﴾.



١٢٨ كتاب بناء الفكر العلمي في الحضارة الإسلامية، ص٣٩

الوقفة السابعة: هل ينبغي الخوف من شبح الموت؟

يذكر دوكنز في كتابه وهم الإله أنّ الخوف من الموت أمرٌ غير مبرّر، ويطرح في المقابل نظرتين حول الموت:

النظرة الأولى: وهي النظرة الواقعية، فهو ينقل عن (مارك توين-Mark Twain) قوله: (أنا لا أخاف الموت، فلقد كنت ميتًا لمليارات السنين قبل أن ألد، ولم يسبب لي ذلك أي حرج)[129]، ومعنى ذلك أن النظرة الواقعية تقتضي عدم خوف الإنسان من الموت، فالإنسان قبل أن يوجد كان ميتًا، وما كان خائفًا حينها من الموت، فلا يُوجد ما يدعو للخوف منه.

النظرة الثانية: النظرة الاستشاريّة، فنجده يقول: (العديد من الملحدين قالوها بشكل أفضل مما قلته أنا، إن معرفتنا بأننا نملك حياة واحدة فقط يجعلها أعظم قيمة، إن وجهة النظر الإلحادية بذلك داعمة للحياة ومعززة لها،...، تمامًا كما قالت كتبت آميلي ديكنسون: لأن كل لحظة فيها لا تعود، هذا ما يجعلها بهذه الروعة)[130]، فإذا كان الملحد الذي لا يعتقد بوجود حياة أخرى غير هذه الحياة الدنيا، فإنّ ذلك سيكسب حياته قيمة أكبر، فسيبادر إلى العطاء والإنجاز، إذ لا يوجد

---

[١٢٩] كتاب وهم الإله لريشارد دوكنز، ترجمة بسام البغدادي، الطبعة الثانية، ص٣٥٩.

[١٣٠] المصدر السابق، ص٣٦٧.

أمامه فرصة أخرى للإنجاز، وأما لو كان مؤمنًا، فإنّه سيعتقد بوجود حياة أخرى، وهذا ما سيصيبه بالخمول والفشل وعدم العطاء.

وفي المقابل: المدرسة الدينية تقرر أن الحياة بعد الموت أمرٌ واقع، ولذا فالخوف من الموت أمرٌ طبيعي، ولترسيخ ذلك، نتحدّث في ثلاث نقاط عن نظرة الدين حول الموت:

النقطة الأولى: خطر الحياة بعد الموت.

ونتحدّث عن خطر الحياة بعد الموت من منطلقات ثلاثة:

المنطلق الأول: الحياة متطوّرة.

إن دارون وفرويد والملا صدرا قد التقوا في نقطة واحدة، وقد يبدو هذا غريبًا للقارئ من أول وهلة، فكيف يلتقي أمثال دارون وفرويد مع فيلسوف إسلامي مثل الملا صدرا الشيرازي؟! ولكن الجميع فعلًا التقوا في نقطة واحدة، وهي: أن الحياة متطورة ولا ترجع إلى الوراء، فالحياة تعني التطور والاتجاه إلى الأمام، إذ إن الحياة تمثّل مجموعة عمليات كهروكيميائية، وهي: التغذي، والنمو، والتكاثر، والتفاعل مع البيئة، ولذا فالحياة تحتاج إلى معلومات وبرنامج كمبيوتري يخطط لها ويفعّلها، وهذا البرنامج مودع في الشفرة الوراثيّة (DNA)، وذلك عبر حروف أربعة تتراص في نسق رياضي مختلف، ويرمز إليها بـ (A، T، C، G)، وهي أربع تركيبات كيميائيّة، و هذه الحروف الأربعة تقوم بإعداد معلومات الحياة، كبناء البروتينات، وتوجيه عمل الخلية، وتوجيه الصفات عبر الأجيال، إذن فالحياة طاقة، وهذه الطاقة تتطور ولا تتراجع، وإنما أفق التطور يختلف من عالم إلى آخر، فنحن لدينا ثلاثة آفاق:

الأفق الأول: أفق دارون.

قال دارون: إن الحياة كانت في كائن بسيط وحيد الخلية، ثم تحولت إلى كائنات أخرى أكثر تعقيدًا، وذلك عبر عاملين:

أ. خصائص فيزيائية موجودة في الخلية الحية، ولولاها لما حدثت طفرات في الكروموسومات أدّت إلى الانتقال من كائن بسيط إلى كائن أكثر تعقيدًا.

ب. طفرات غير عشوائية، بل مستندة إلى خصائص فيزيائية، وإلى تأثيرات ظرفية مناخية وكيميائية أثّرت عليها فانتقلت عبر تراكم تدريجي من كائن بسيط إلى كائنات متعددة الخلايا.

فالحياة عند دارون طاقة متطورة انتقلت من كائن وحيد إلى كائنات متنوعة.

الأفق الثاني: أفق الملا صدرا.

قال صدر المتألهين: إن الحياة تطوّرت عبر حركة جوهرية، حيث إن الحويمن المنوي عندما يلتصق بجدار الرحم، فإنّه يحمل طاقة مودعة فيه، وهذه الطاقة تطورت عبر حركة جوهرية من مستوى إلى مستوى أعلى حتى وصلت إلى الوعي والإدراك، فالوعي والإدراك قد أتى عبر عملية تطورية لا بشكل دفعي، حيث كان في البداية بمستوى الحياة النباتية متقوّمًا بالنمو والتغذي، ثم تطور إلى مستوى الحياة الحيوانية عبر الشعور والإحساس، ثم إلى مستوى الحياة الإنسانية وذلك عن طريق امتلاكه العقل والوعي.

ولا بد من الالتفات إلى أن الملا صدرا في نظريته هذه يختلف عن ديكارت والفلاسفة القدامى الذين يرون أن الإنسان يتكون من ثنائية الجسم والروح، فالجسم له أبعاد وهي الطول والعرض

والعمق، بينما الروح ليست كذلك، وبناءً عليه فالروح غير الجسم، والإنسان يتكون من هذين العنصرين حسب ديكارت، بينما يرفض الملا صدرا ذلك ويرى أن الروح لون من ألوان تطوّر المادة، حيث أن المادة الحية تطورت إلى أن أصبحت روحًا ووعيًا وعقلًا، ولذلك فالروح والعقل والوعي هي أشكال من أشكال تطوّر المادة، وقد فسّر الآية القرآنية: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ (١٢) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ (١٣) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ بهذه النظرة، حيث قال: أن الآية المباركة تتحدث عن مراحل لتطور الإنسان إلى أن يصل إلى درجة الخلق الآخر، وهي مرحلة العقل والوعي.

الأفق الثالث: أفق فرويد.

يرى فرويد رائد المدرسة التحليلية في علم النفس أن الحياة طاقة متطورة، وذلك بسبب كون العقل الواعي الظاهر مرحلة متطور من العقل والوعي الباطن، فقد قام الأطباء بشرح الوظائف الفسلجية للجسم وتركيب الدماغ وخلاياه، ولكنهم لم يستطيعوا الوصول إلى مناشئ الأمراض النفسية، إذ لا يمكن معرفة ذلك إلا حينما نعرف أن وراء العقل الظاهر عقلًا باطنًا، وهذا العقل الباطن هو الذي يحوي العقد والميول التي تولد الأمراض النفسية.

وبما أن الحياة طاقة، فالروح التي هي منبع الحياة طاقة متطورة، والقانون الفيزيائي ينص على أن الطاقة لا تفنى فناءً كليًا بل تتجدد، ولأجل ذلك: فالروح تتطور من شكل إلى شكل آخر، ومن عالم إلى عالم آخر، وهذا يعني أن الروح باقية وتتجدد، وأن هنالك حياة بعد الموت.

المنطلق الثاني: هدفية الحياة.

إن الحياة انطلقت من خلال تصميم وهدفيّة -وهذا ما تحدثنا عنه في الأبحاث السابقة وبالتحديد في بحث (برهان الضبط الدقيق)-، فالكون قائم على عدة ثوابت رياضية لا تزيد ولا تنقص، و ما كانت الحياة لتنشأ في الكون لو حدث تغيّر في قيم هذه الثوابت ولو بمقدار ضئيل جدًا، وهذا يدل دلالة واضحة على وجود تخطيط وهدفية لولادة الحياة، ومن جهة أخرى: عندما نقوم بدراسة الحياة دراسة بيولوجية، نجد أنّها تعني التكاثر والنمو والتأقلم مع البيئة، مما يعني أنّ الحياة قد صممت لتبقى لا لتفنى، وهذا دليل آخر على أنّ لاستمرار الحياة هدفًا أسمى.

فإذا كانت الحياة هادفة، فهل من الهدفية أن نعيش حياة واحدة؟! كلّا، حيث إن الحياة لو اقتصرت على الحياة الدنيا القصيرة التي نعيشها لكانت عبثًا بلا هدف، إذ إن مليارات البشر منذ عهد آدم قد عاشوا مظلومين ومضطهدين بلا أمنيات ولا طموح، فلو لم يعيشوا حياة أخرى لكان وجودهم عبثًا، وهذا مما يتنافى مع القاعدة السابقة وهي قاعدة التصميم والهدفية في بناء الحياة، ولذلك فالعقل يقرر أنّه لا بد من حياة أخرى تعيش فيها هذه المليارات من البشر فرصة ثانية تحقق فيها أمنياتها وأهدافها، وهذا ما عبّر عنه القرآن الكريم بقوله: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾.

المنطلق الثالث: خلود الحدث.

إن الكون الذي يتحدث عنه نيوتن يختلف عن الكون الذي يتحدّث عنه آينشتاين، فآينشتاين يرى الزمن بُعدًا ثابتًا، بينما يراه نيوتن بُعدًا متحركًا، ونظرة نيوتن للزمن هي نفس النظرة العرفية، ومثال ذلك: أننا عندما نستمع لمحاضرة معينة وننتهي من جزئها الأول، فإننا نرى أن الجزء الأول أصبح ماضيًا، وأن الجزء الثاني هو الحاضر الذي نعيشه، بينما الجزء الثالث مستقبلٌ سوف يأتي،

وهذا يعني أن الزمن بعدٌ متحرك ينقسم إلى ثلاثة أقسام: ماضٍ وحاضر ومستقبل، وهذا ما ينسجم مع شعورنا، حيث نشعر بأن الماضي ذهب وانقضى، وأن الحاضر هو ما بأيدينا، وأن المستقبل ما لم يوجد بعد.

ولكن آينشتاين يعتبر هذه النظرة وهمًا! فليس هنالك ماضٍ ولا حاضرٌ ولا مستقبل، بمعنى أن هذه المحاضرة التي نحن نتحدث فيها الآن هي موجودة دفعة واحدة بجميع أجزائها وتفاصيلها، فليس لها ماضٍ وحاضر ومستقبل، ومن أجل تعميق هذه الفكرة أكثر، نضرب مثالًا وهو: لو كنّا نشاهد فلمًا سينمائيًا، فإنّا نشاهد الفلم بصورة تدريجيّة، بينما المهندس الذي بيده الفلم يراه بصورة أخرى، فنحن مثلًا نرى الفلم متحركًا ينصرف جزءٌ منه ليتجدد جزء آخر، فنحن لا ندري عن الجزء القادم وما به حتى نصل إليه، بينما المهندس يرى الفلم شريط واحدًا ثابتًا موضوعًا في إطار معين، وكذلك ما نراه نحن من الزمن يختلف عما يراه شخص آخر خارجٌ عن نطاق الزمن، فنحن نرى العمر متحركًا، ولو وجد شخص آخر خارج عن نطاق الزمن لرأى كل الأحداث ثابتًا دفعة واحدة، وهذا يعني أنّ الزمن بعد نسبي لأن الماضي هو ماضٍ بالنسبة لنا، بينما هو حاضرٌ لمن هو خارج عن نطاق الزمن.

ولتقريب الفكرة نضرب مثالًا: لو كنّا في لندن، وكنّا نشاهد من خلال الكاميرا شخصًا في نيويورك يصعد أول درجة من السلم، لقلنا حينها أن هذا الشخص يصعد الآن الدرجة الأولى من السلم، بمعنى أننا نرى صعود الدرجة الأولى حاضرًا، ولو كان هنالك رائد فضاء لرأى أن هذا الشخص صعد الدرجة الثالثة، لأنه يعيش في إطار زمني مختلف عن الإطار الذي نعيش فيه، ولو كان هنالك رائد فضاء آخر في اتجاه معاكس، لرأى أن هذا الشخص لم يصل للسلم أصلًا، فما نراه حاضرًا يراه آخر ماضيًا، ويراه ثالث مستقبلًا، لأن الماضي والحاضر والمستقبل ما هي إلا أبعاد نسبية يختلف تقديرها باختلاف الإطار المرجعي الذي منه تنطلق المشاهدة والتقويم.

وبناء على ذلك: فإن الأحداث باقية لا تنمحي لكونها متموضعة في نقطة زمنية معينة ما دام الزمن أمرًا ثابتًا، والأحداث ثابتة دفعة واحدة لا بشكل تدريجي، ولو استطعنا الرجوع للماضي لرأينا الحدث كما هو، وهذا ينسجم مع الحقيقة الدينية التي تنص على أن أعمالنا تتجسّم يوم القيامة فلا تنمحي ولا تندثر، بل نراها بذاتها لا بصورتها، وهو ما يؤكد عليه القرآن الكريم: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا﴾، والنتيجة من جميع المنطلقات والبراهين السابقة نستكشف أن هنالك حياة بعد الموت، لبقاء الأحداث وعدم فناء طاقة الروح، واقتضاء هدفية الحياة لاستمرارها وتحقيق نتائجها، وإذا كانت هنالك حياة بعد الموت، فمن الطبيعي أن يحصل للإنسان خوف من الموت، ومن خطر ما بعد الموت، لأن الإنسان بطبيعته يخاف من المجهول، فكيف لا يخاف من مصير مبهم، فالخوف من الموت أمر طبيعي جبلي [١٣١].

النقطة الثانية: دوافع العبادة.

قد يُقال: إن الدين استثمر الخوف من الموت ليبني على ذلك كيانه، وإلا فإنّ الدين لا أصل له غير استغلال المخاوف الطبيعية لدى الإنسان، ولكننا نقول في قبال ذلك: أن العبادة -وهي قوام الدين- لا ترتكز على دافع الخوف فقط، بل هي متنوعة الصور والدوافع تبعًا لتنوع اتجاهات البشر وميوله واختلاف حاجاته، وخلاصة الفكرة أن دوافع العبادة ثلاثة: خوف، وحب، وتأمل، وكل إنسان يتفاعل مع العبادة من خلال بنيته النفسية وتركيبته الباطنية، والله تبارك وتعالى فتح أبواب العبادة وجعلها متعددة الألوان والصور لتتلاءم مع الطبيعية البشرية المختلفة في اتجاهاتها.

فهنالك عبادة الخوف التي يقول عنها القرآن الكريم: ﴿قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾، وهنالك عبادة الحب التي أشار لها القرآن بقوله: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ ۖ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾، وتتضح آفاق هذه العبادة عندما نقرأ

---

[١٣١] راجع كتاب الكون الأنيق لبراين قرين، ترجمة د. فتح الله الشيخ، من ص٣٩.

مناجاة المحبين للإمام زين العابدين عليه السلام التي قال فيها: (إلهي من ذا الذي ذاق حلاوة محبتك فرام منك بدلًا، ومن ذا الذي أنس بقربك فابتغى عنك حولًا)، والصورة الثالثة هي عبادة التأمل، التي يقول عنها أمير المؤمنين علي عليه السلام: (ما عبدتك طمعًا في جنتك، ولا خوفًا من نارك ولكن وجدتك أهلًا للعبادة فعبدتك) [١٣٢].

النقطة الثالثة: تأثير الدين في تفعيل الحافزية نحو العمل.

ذكر دوكنز أن الملحد أكثر إنتاجًا من المتدين لأنه يرى أن الفرصة المتاحة له في الحياة فرصة واحدة، بينما يرى المتدين يرى أن هنالك فرصة أخرى، وهذا ما يجعل شخصيته متراجعة مصابة بالكسل والخمول لتعويله على الحياة الأخرى، ولكننا نقول في مقابل ذلك: أن المدرسة الدينية هي مدرسة العمل والإنجاز والعطاء، وليست مدرسة الخمول والانتظار، وذلك لوجهين:

الوجه الأول: إن الدين هو الكدح والعمل، حيث إن الحياة خُلقت من أجل بناء الحضارة واستثمار كنوز الكون، واكتشاف طاقاته وتفعيلها، ولم تُخلق الحياة لمجرد بعض الطقوس الدينيّة، بل إن العبادة في نظر المدرسة الدينيّة هي عبارة عن بناء الحياة، ولذلك نجد القرآن الكريم يحث بحافزية ودافعية شديدة نحو بناء الحياة، ويقول: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾، ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾، ويقرر أن الهدف من وجود الإنسان هو أن يكون متميزًا في مجال العمل والعطاء ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾، ومن أجل توليد الحافزية والدافعية بصورة أسمى نحو العمل والعطاء، يقوم الدين بربط العمل في هذه الحياة بالنتائج الباهرة في الحياة الأخرى، ولذلك يقول القرآن الكريم: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ (٣٩) وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ (٤٠) ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَىٰ (٤١) وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ

---

[١٣٢] كتاب عوالي اللئالي، ص٤٠٤.

الْمُنتَهَىٰ﴾، وهذا يعني أن الدين يبعث في داخل الإنسان أملًا بأن عطاءه وجهوده في بناء الحضارة واستثمار الكون لن يذهب هدرًا، بل سيرى ثمراته ونتائجه في هذه الحياة والحياة الأخرى، وهنا تكمن فلسفة الدين في تصوير الدنيا على أنها ميدان عمل وتنافس في العطاء والبناء والإنجاز، ﴿وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾.

الوجه الثاني: لو كان الدين قد بنى كيانه على استغلال خوف الإنسان من الموت، لكانت النصوص الدينية مشبعة بترسيخ عقدة الخوف من الموت، إلا أننا نرى أن النصوص الدينية تؤكد على أنّ كيفية الموت ولون الموت هو أمر باختيار الإنسان، فيمكن للإنسان أن يختار النهاية السعيدة، ويمكنه أن يختار النهاية التعيسة، فكما أن الإنسان مسؤول عن تحديد نمط حياته، فكذلك هو المسؤول عن كيفية نهايته موته، فالمصير يتحدد لونه وصورته بقرار من داخل الإنسان، فهو يستطيع أن يجعل من الموت نصرًا لشخصيته، ويستطيع أن يجعل من الموت طريقًا لتحقيق السعادة والترابط بين الحياة القصيرة والحياة الطويلة.

لذلك نرى عدة نصوص دينية تؤكد على أن بعض ألوان الموت هو شرف وعظمة وحياة زاخرة بالطموحات والأمنيات التي لم ينلها الإنسان في هذه الحياة القصيرة، وذلك ما إذا كان الموت في مجال العمل والعطاء والبذل دون المبادئ والقيم، فلا يمكن أن يُقال: إن الدين يرتكز على الخوف من الموت، وهو يصف الموت دون المبادئ والقيم بالشرف والعظمة، فهذا القرآن الكريم يقدس الشهداء في عدة مواضع منها: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتًا ۚ بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾، ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتٌ ۚ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ﴾.

الوقفة الثامنة: هل هدمت نظرية التطور الحاجة إلى الخالق المدبر؟

يرى عالم الأحياء (جيري كوين- Jerry A. Coyne) أنّه يمكن تعريف نظرية التطوّر بجملة واحدة طويلة، وهي: "تطورت الحياة على الأرض تدريجيًا من نوع بدائي واحد -ربما جزيء ناسخ لنفسه- والذي عاش منـذ أكثر من ٣,٥ مليار سنة مضت، ثم تفرّع خلال الزمن مُنتجاً أنواعاً متنوعة وجديدة كثيرة، وآليـة معظم التغير التطوري -ولكن ليس كله- هي الانتخاب الطبيعي" [١٣٣]، إلا أنّه تمّ استغلال النظرية من قبل دوكنز وغيره من أقلام الملحدين في سبيل إنكار الحاجة لفكرة الخالق، ولكن محاولتهم في ذلك غير موفقة، ويتضح ذلك من خلال ذكر عدّة نقاط:

النقطة الأولى: توضيح النظريّة.

إننا حينما نذكر التطور، فإننا نقصد منه الانتقال البيولوجي بين أشكال الحياة، لا الانتقال الكيميائي من الحياة إلى اللاحياة، والتطور بهذا المعنى على قسمين:

التطور الصغير (microevolution): وهو عبارة عن اكتساب بعض الأجسام مناعة ضد بعض الفيروسات، أو اكتساب بعض البكتيريا مناعة ضد بعض المضادات.

---

[١٣٣] كتاب (لماذا النشوء والتطور حقيقة؟) لجيري كوين، ترجمة لؤي عشري، ص١٩.

التطور الكبير (macroevolution): والذي يعني ولادة أعضاء وكائنات حية جديدة لتكوّن شفرات وراثية جديدة.

ومن الواضح أن التطور الكبير هو محل بحثنا هنا، وقد ذُكر لنظرية التطور ٤ عناصر رئيسيّة:

العنصر الأول: وجود سلف مشترك (common ancestor)، ويعني ذلك أنّ كل الكائنات الحية ترجع إلى جد واحد وسلف مشترك تتفرّع منه.

العنصر الثاني: التدرّجية، بمعنى أن الأمر يستغرق أجيالًا عديدة جدًا لإحداث تغيّر تطوّري ضخم كتطور الطيور من الزواحف، أما تطور صفات جديدة كالأسنان، فإنّها لا تحدث في بضع أجيال، بل عادة خلال مئات أو آلاف أو حتى ملايين الأجيال [١٣٤].

العنصر الثالث: الانتخاب الطبيعي (natural selection)، ويعني أن الطبيعة تنتخب الصفات الجينية الصالحة، فالكائن الحي الذي يمتلك قدرات على مواجهة الطبيعية وتحدي الظروف في بيئته، ولديه القدرة على التكاثر والتناسل، فإنّه سيبقى، وأما غيره فسيندثر.

العنصر الرابع: حدوث الطفرات الجينية (mutation)، وهي عبارة عن أخطاء تحدث في تتابع الحروف التي تكوّن الشفرات الوراثية (DNA) ينتج عنها تغيير في تركيبة الشفرة، والطفرات أغلبها ضار أو عديم التأثير، والقليل منها يمكن أن يكون مفيدًا للكائن الحي، فتنتخب الطبيعة الكائنات التي حدثت لها طفرات نافعة، وتضمحل الكائنات ذات الطفرات الضارة [١٣٥].
وبناءً على النظرية، فالإنسان متطوّرٌ كذلك من كائنات أخرى، ولكن ليس من الشمبانزي كما يتوهّم الكثيرون، بل من سلف مشترك بين الإنسان والشمبانزي.

---

١٣٤ المصدر السابق، ص٢٠.
١٣٥ المصدر السابق، ص١٢٩.

النقطة الثانية: أدلّة النظرية.

أهم عنصر لهذه النظرية هو وجود السلف المشترك، فهل فعلًا جميع الكائنات الحية ترجع إلى سلف مشترك؟ إننا إذا ركّزنا على قضية اشتراك الإنسان مع الشمبانزي في الأصل، نجد أنّه قُدّمت عدة أدلّة على ذلك، نذكر ثلاثةً منها:

الدليل الأول: التشابه الجيني.

يذكر الدكتور نضال قسّوم -وهو من المدافعين عن النظريّة- في محاضرة له بهذا الصدد: أنّه لو قمنا بفك الشفرات الوراثية لكل الكائنات الحية المقدرة بعشرات الآلاف من الكائنات، لوجدنا أنها متطابقة بنسبة كبيرة جدًا، وخصوصًا بين الإنسان والشمبانزي، إذ أن هنالك بينهما تطابق بنسبة ٩٨,٧٪، وهذا التطابق يظهر لنا أن هذين الكائنين يعيشان نفس النظام الجيني ونفس وحدة العمل، فلو أخذت خلية حية من الشمبانزي ووضعتها في الإنسان لوجدتها تعمل بدون أن يشعر الإنسان، كما يدخل الفيروس جسم المريض ويتكاثر وينمو دون أن يكتشفه المريض.

الدليل الثاني: الجينات الكاذبة.

وهي الجينات التي فقدت القدرة على تأدية وظيفتها، ومن أشهر هذه الجينات هو جين (Glow)، وهو الذي تستعمله الكثير من الثدييات لإنتاج فيتامين (C)، ولكن بعض الثدييات كالإنسان والشمبانزي لا تنتج هذا الفيتامين، بل يحصلون عليه من خلال غذائهم، وإن لم يتناوله بما فيه الكفاية، فإنّ صحتهم تعتل، وقد اكتُشِفَ أنّ صناعة فيتامين (C) تكون في مراحل أربع، وفي الثدييات عامّةً توجد جينات نشطة لتأدية هذه المراحل الأربع، بينما في الإنسان والشمبانزي وسائر الرئيسيات توجد الجينات نفسها كلها، والثلاث الأولى لا تزال نشطة، إلّا أن الجين الخاص

بالمرحلة الرابعة -وهو جين (Glow)- مُعطّل نتيجة طفرة جينية، وعليه: فكون الجين ميّتًا في نوع ونشطًا في أقارب هذا النوع يعد دليلًا على السلف المشترك لدى علماء التطور"[136].

الدليل الثالث: الاندماج الصبغي.

وهو الدليل الذي يعتبره الدكتور أحمد مستجير أقوى دليلٍ دامغٍ على وجود سلف مشترك، وإليك توضيحه: إن عدد الكروموسومات في الشمبانزي هو ٢٤ زوج، بينما عدد الأزواج في الإنسان ٢٣، وهذا قد يبدو للقارئ من أول وهلة اختلافًا معارضًا للنظرية، ولكن عند التدقيق نجد أن الكروموسوم الثاني عند الإنسان يحتوي على يحتوي على الجينات الموجودة على كروموسومين من كروموسومات الشمبانزي، مما يعني أن السلف المشترك بين الإنسان والشمبانزي كان لديه ٢٤ زوج، ولكن حصل اندماج بين زوجين من الكروموسومات في بعض أبنائه الذي تتطور وصار إنسانًا ، فأصبح الإنسان بـ ٢٣ زوج فقط من الكروموسومات، وهنالك شاهدان على حصول الاندماج:

الشاهد الأول: يوجد في طرف الكروموسوم تتابع من القواعد النيتروجينية يطلق عليه (تيلومير-Telomere)، ولكن في الكروموسوم المندمج وُجِد اثنان من التيلومير مما يشهد على حصول الاندماج.

الشاهد الثاني: هناك منطقة في منتصف الكروموسوم يُطلق عليها (سينترومير-Centromere)، وشوهِد في الكروموسوم المُندمج اثنان من السينترومير، وقد كان أحدهما نشطًا والآخر خامل[137].

[136] المصدر السابق، ص١٢٩.

[137] راجع كتاب كيف بدأ الخلق للدكتور عمرو شريف، ص٢٩٠-٢٩١.

وفي المقابل: هنالك من رفض وجود السلف المشترك، بل أيّدوا نظريّة الخلق المباشر، وهؤلاء العلماء والباحثون وإن كانوا قلّة قد شُكّك في مصداقيّة ما كتبوا من قبل العديد من علماء الأحياء، إلّا أننا نعرض كلامهم من باب استعراض الآراء كافّة للطرفين، لا من باب تبنّي آرائهم.

فمن الكتب التي عارضت فكرة السلف المشترك: كتاب (العلم وأصل الإنسان) لمؤلفيه: (آن جوجر-Ann Gauger)، و(دوجلاس إكس-Douglas Axe)، و(كيسي ليسكن-Casey Luskin)، ننقل ثلاثة موارد من هذا الكتاب:

المورد الأول: نقلوا عن عالم الأنثروبولوجيا جوناثان ماركس قوله في نقد دليل الاندماج الصبغي: (ليس الاندماج الصبغي هو الذي منحنا اللغة، أو جعلنا نمشي على رجلين بدلًا من أربع، ولا هو الذي منحنا الدماغ الكبير أو صناعة الفن)، فبناءً على التحليل السابق الذي ذكرناه: إن لا وجود لفرق بين الإنسان والشمبانزي سوى هذا الاندماج الذي حصل، ولكن ليس من المعقول أن يكون الاندماج الصبغي هو الذي أعطى الإنسان خصائصه التي يتميّز بها كالعقل والفن، ولذا قالوا: نحن لا نُكذّب وجود الاندماج، ولكن هذا الاندماج ليس أصله السلف المشترك، بل نحتمل احتمالًا آخرًا وهو: إن الإنسان البدائي هو من حصل له الاندماج بين الكروموسومات وانتقل هذا الاندماج إلى نسله وهم البشر [١٣٨].

المورد الثاني: تحدثوا عن دليل الجينات الكاذبة، فذكروا أنّه تم اكتشاف العديد من الوظائف لهذه الجينات، ونقلوا عن علماء أحياء هذه العبارة: (الجينات الكاذبة التي تم فحصها لها أدوار وظيفيّة غالبًا)، إضافة إلى ذلك، فقد صدرت ورقة علمية في مجلة (RNA) بعنوان: (الجينات

---

[١٣٨] راجع كتاب العلم وأصل الإنسان ترجمة مجموعة الترجمة العلمية، ص٧٩.

الكاذبة: هل هي بلا وظائف أم أنّها وظائف تنظيميّة مهمة في الصحة والمرض؟) تتحدث عن أهميّة الجينات الكاذبة في تنظيم الجينات المشفّرة للبروتينات المشابهة[١٣٩].

النقطة الثالثة: موقف الدين من نظرية التطور.

ونتعرّف على رأي الدين من خلال النصوص الواردة في الكتاب والسنة الشريفة، والنصوص على أقسام:

القسم الأول: ما كان ظاهرًا في الخلق المباشر.

ونُمثّل له بمثالين:

المثال الأول: معتبرة الحلبي عن الصادق (ع) والتي ورد فيها قول الإمام: "إن القبضة التي قبضها الله عز وجل من الطين الذي خلق منه آدم عليه السلام أرسل إليها جبرئيل عليه السلام أن يقبضها، فقالت الأرض: أعوذ بالله أن تأخذ مني شيئا "، فرجع إلى ربه فقال: يا رب تعوذت بك مني، فأرسل إليها إسرافيل فقالت مثل ذلك، فأرسل إليها ميكائيل فقالت مثل ذلك، فأرسل إليها ملك الموت فتعوذت بالله أن يأخذ منها شيئًا، فقال ملك الموت: وأنا أعوذ بالله أن أرجع إليه حتى أقبض منك، قال: وإنما سمي آدم آدم لأنه خلق من أديم الأرض"[١٤٠].

المثال الثاني: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ۖ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾، فكما أن عيسى ليس له أب، فآدم ليس له أب كذلك.

---

[١٣٩] المصدر السابق، ص٧٧.

[١٤٠] بحار الأنوار، ج١١، ص١٠٣، مؤسسة الوفاء ببيروت.

فهذه النصوص تؤكد على أن آدم خُلق بقبضة من تراب الأرض من دون أب ولا أم، ولكن من يؤمن بنظرية التطور بحذافيرها، ويرى أنها حقيقة علمية لا تقبل النقاش، فإنه سيقوم بتأويل هذه النصوص الدالة على عدم وجود سلف مشترك بين آدم وغيره من الكائنات الحيّة، بأن يُقال أن المقصود من الآية الكريمة أن عيسى عليه السلام ليس له أب من البشر مثل آدم الذي ليس له أب من البشر، وهذا لا يتنافى أن له سلفًا مشتركًا بينه وبين بعض الكائنات الحيّة، إلّا أنّه هو أوّل إنسان، كما أنّ مقصود الرواية هو بيان أن قبضة من التراب كانت مُعدّة لإيجاد آدم، لكن لا بشكل مباشر، بل بمراحل تمر بتطورات وطفرات تنتهي بكينونة آدم عليه السلام.

القسم الثاني: ما يدل على أن آدم خلق على مراحل.

فقد قال القرآن الكريم في معرض حديثه عن خلق آدم: (إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ (٧١) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ)، بمعنى أن هنالك مرحلتين: مرحلة الخلق ومرحلة التسوية، وبين المرحلتين مهلة، ولذا ورد عن النبي الأكرم أنّه قال: (كنت نبيًا وآدم بين الماء والطين)، وهذا ما يؤكّد كذلك على وجود المهلة، فحتى ولو لم يكن آدم له سلف مشترك، ولكنّ خلقه مر بمراحل.

وهنالك آيات تُثير التأمل في تعبيرها، فمثلًا يقول جل وعلا في مُحكم كتابه: (وَاللَّهُ أَنبَتَكُم مِّنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا)، فهنالك من يرى أنّ هذه الآية تؤيّد نظرية التطوّر، بمعنى أنّ هذا الطين الذي خُلق منه آدم تحوّل أولًا إلى كائن نباتي، ثمّ إلى حيواني، إلى أن تشكّلت إنسانًا كاملًا، فحتى لو قلنا أن آدم ليس له سلف مشترك، إلّا أنّ نفس القبضة من الطين مرت بمراحل إلى أن تشكّلت إنسانًا كاملًا، وقال في آية أخرى: (وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ).

القسم الثالث: ما دل على وجود بشر قبل آدم.

فهنالك نصوص دلّت على وجود بشر قبل آدم، وينبغي هنا أن نُفرّق بين عنوانين: البشر، والإنسان، فآدم عليه السلام كان أول إنسان، ولكنّه لم يكن أول بشريّ، فالبشر سبقوا آدم على الأرض، إذ الإنسان هو الذي يمتلك عقلًا وقدرة لغويّة، فقد روى محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام: (لقد خلق الله عز وجل في الأرض منذ خلقها سبعة عالمين ليس هم من ولد آدم، خلقهم من أديم الأرض) [١٤١]، وفي رواية أمير المؤمنين: (إن الله تبارك وتعالى أراد أن يخلق خلقًا بيده، وذلك بعد ما مضى من الجن والنسناس في الأرض سبعة آلاف سنة) [١٤٢]، وهذا ما تشير إليه الآية المباركة: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ)، أي أن هنالك من البشر من كان موجودًا وكان سفّاكًا للدماء، ولذا قيس آدم عليهم.

وعلم الأحافير الذي يدرس الجماجم وينقحها قد وصل إلى هذه النتيجة، فقبل ٣٥٠ ألف سنة كان هنالك بشر على الأرض اسمه الصناع، وسمّي بهذا الاسم لأنهم وجدوا بعض المصنوعات التي تدل على أن له قدرة على الصنع، ولكنّه لم يكن قادرًا على الكلام، وأول قادر على الكلام هو أبونا أدم عليه السلام.

ونحن هنا نقترح حلًا يجمع بين نظرية التطور وبين النصوص، فنظرية التطور تقرر أن هنالك سلف مشترك بين آدم وبين الشمبانزي، والنصوص تقول بعدم وجود سلف مشترك بين آدم وغيره، ولكن من المحتمل أن أبناء آدم قد تزوجوا من سلالات بشرية خضعت للتطور والطفرات الجينيّة، وانحدرت من سلف مشترك مع الكائنات الحية، وكانت تسكن الأرض قبل آدم أي أن

[١٤١] بحار الأنوار، ج٨، ص٣٧٤، مؤسسة الوفاء ببيروت.

[١٤٢] بحار الأنوار، ج١١، ص١٠٣، مؤسسة الوفاء ببيروت.

البشر الذين كانوا يعيشون على الأرض كان بينهم وبين الشمبانزي جد مشترك، ولكن آدم خلق خلقًا مباشرًا، إلّا أن نتيجة تزاوج أبناء آدم مع هذه السلالات البشريّة أنّه وُجدت في ذرية آدم الدلائل العلمية على وجود سلف مشترك بينهم وبين الكائنات الحية الأخرى، مع أن آدم لم يأتِ من سلف مشترك قبله.

وهنالك من الاكتشافات العلمية ما يؤيّد هذه الفكرة، فبعد الفحص الدقيق لجينات الإنسان الحديث، اكتُشف أنّه حصل تزاوج بينه وبين نوع منقرض من البشر يُطلق عليه إنسان (دينيسوفا-Denisovan)، وكذلك حصل تزاوج مع نوع آخر منقرض وهو إنسان (النِيَندرتال-Neanderthal)، وبهذا تكون الفكرة التي ذكرناها واردة جدًّا [١٤٣].

النقطة الرابعة: هل الإنسان نتاج محض للعشوائيّة؟

هنالك وجهة نظر ترى أن الإنسان هو نتاج محض للتطور والطفرات العشوائية، والطفرات العشوائية كما ذكرنا هي عبارة عن أخطاء تحدث في تتابع الحروف التي تكوّن الشفرات الوراثية، فهل يمكن لهذه الأخطاء بوحدها أن تُحدث تغييرًا يؤدي إلى ظهور كائنات جديدة؟ إن الصحيح هو عدم إمكان ذلك لعدة أمور:

الأمر الأول: أن مُعدّل حدوث الطفرات هو ٤ طفرات لكل ألف حيوان منوي، وهو معدّل منخفض جدًّا، وإذا أضفنا إلى ذلك ما ذكرناه سابقًا من كون الطفرات أغلبها ضار، والنافع منها قليل جدًّا، فلا يمكن أن تنتج وحيدة هذا الإنسان العظيم.

---

[١٤٣] راجع مقال (Rich sexual past between modern humans and Neandertals revealed) المنشور على موقع (science).

الأمر الثاني: أن هنالك أبحاث أشارت إلى أن الطفرات ليس عشوائيّة تمامًا بل تستند إلى عاملين وهما: الخصائص الفيزيائيّة للشفرة الوراثية، والحاجة الكامنة في باطن الخلية للحفاظ على الوظيفة المهمة للبروتينات، وقال الباحثون إن النتائج يمكن أن تفسر لماذا حدث التطور أسرع بكثير مما لو كانت الطفرات، عشوائية تمامًا باعتبار أن سرعة التطور وانتظامه يكشف لنا أنّه لم يكن عشوئيًا بل كان مستندًا لعوامل فيزيائيّة ساهمت في حصوله [١٤٤].

النقطة الخامسة: استغلال النظرية لإنكار وجود الله.

حاول دوكنز وغيره من الماديين استغلال نظرية التطور لصالح إنكار الحاجلة إلى وجود الله، فذكروا إشكال مؤدّاه: كما أنّ التطور والانتخاب الطبيعي قد فسّر لنا وجود الكائنات الحيّة بهيئتها الحاليّة بدون الحاجة إلى افتراض خالق، وبدون القول بحدوثها صدفة، بل بحل وسط، وذلك عن طريق تطور بطيء بشكل تدريجي من كائنات بسيطة عن طريق الانتخاب الطبيعي، فإنّه يمكننا في المستقبل أن نجد تفسيرًا مشابهًا للانتخاب الطبيعي ولكن في مجال الفيزياء ليفسّر لنا الكون الفزيائي.

ونحن نجيب عن ذلك بذكر ثلاث أمور:

الأمر الأول: إن انتظام الكون بهذا النحو المحكم البديع إما أن يكون ناشئًا عن خصائص فيزيائية وقوانين حكمت مسيرة الكون الى أن تشكل وتحقق النظام البديع، أو أنه تشكل عن طريق مجموعة من الطفرات والصدف، إذن فوجود هذه الخصائص الفيزيائية والقوانين المحكمة يكشف عن وجود مصمم مبدع إذ احتمال حدوثها صدفة احتمال ضئيل ورقم موهوم بدرجة غير قابلة

---

[١٤٤] راجع مقال ((Evolution Is Not Random (At Least, Not Totally)) المنشور على موقع (Live Science).

للكتابة، وإذا اختار تحقق الكون بنظامه المذهل دون خصائص تقتضيه ولا قوانين تحكمه فهو قول بالصدفة، ولايوجد حل وسط وهذا ما فر منه دوكنز لرفضه القول بالصدفة.

الأمر الثاني: إذا كان الوجود خاضعًا في مسيرته للقانون، وتطور الحياة في الكائنات الحية خاضعًا في ترقيه للخصائص الفيزيائية التي تنتجه، فما هو الحافظ لما مضى؟ وماهو الضمان فيما يأتي لبقاء فاعلية القانون وعدم تخلفه وانتظامه وانسجامه مع القوانين الأخرى السائدة؟ وما هو الضمان لاستمرار تأثير خصائص الحياة وعدم تعثره وانتظامه مع عوامل مسيرة الكون بأسره؟ إن هذا السؤال لاجواب له ما لم يكن هناك قوة حكيمة دورها إمداد الوجود وإفاضة الحياة عبر حفظ القانون وتكييف الخصائص مع مسيرة الحياة وهذا ما يُعبّر عنه بأن حاجة المسبب إلى السبب حاجة ذاتية لاحدوثية.

الأمر الثالث: لو آمنّا بنظرية التطور بجميع بنودها، فهل يمكن للطفرات البطيئة أن تصنع الحياة الإبداعية؟ إذ لا نقصد بالحياة: الهيكل المادي لبنية الإنسان وإنما نتسائل عن الإنسان صاحب القدرة العقلية الخلاقة، ومصدر الفنون والإبداع والقيم الخلقية العظيمة، كالإيثار والتضحية والصمود وقوة الإرادة، فهل يمكن أن تتولد هذه الحياة الفريدة عن طفرات جينية قابلة للخطأ وانتخاب طبيعي ساذج؟ وهل يمكن للفارق الضئيل بين الإنسان والشمبانزي أن يكون هو منبع هذه الطاقات والقدرات الضخمة في شخصية الإنسان؟ إن احتمال ذلك كاحتمال الصدفة من حيث الضآلة والبعد بدرجة غير قابلة للاتكاء عليها في الميزان العلمي، وإنما المنسجم معه كون ذلك كله تصميما للمصمم المبدع.



الفهرس

الفصل الأول: دلائل وجود لله في العلم والفلسفة

الفصل الثاني: ضرورة الدين وأهميته في بناء الإنسان

الفصل الثالث: وقفات نقدية مع كتاب وهم الإله